


Cres. Vita
cat Sci Exco
entia latur


Digitized by Google

# Zeitschrift

für

# katholische Theologie

Vierzigster Jahrgang

1916



Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)

1916

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

# Inhaltsverzeichnis

## Abhandlungen

# Literaturberichte

## A. Übersichten

Seite



## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

---

# Analekten

## Kleine Mitteilungen

# Abhandlungen

## Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

### I. Pius V und die griechischen Kirchenlehrer

Seit wann sind die vier griechischen Kirchenlehrer als solche im Abendland allgemein und ausdrücklich anerkannt? Auf den ersten Blick möchte man glauben, mit einem Griff nach dem ersten besten theologischen Nachschlagebuch müsse man jedem Zweifel in dieser Beziehung ein rasches Ende machen können. Dem ist aber nicht so; die sonst so kenntnisreichen Nothelfer in wissenschaftlichen Verlegenheiten hüllen sich diesmal in tiefes Schweigen. Und doch kann man jene Frage aufwerfen. Die vier abendländischen Kirchenlehrer fanden ausdrückliche und feierliche Anerkennung in der bekannten Dekretale Bonifatius' VIII vom Jahre 1295; wie aus diesem Erlaß selbst hervorgeht, waren *damals* Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große die *einzigen* allgemein in der lateinischen Kirche verehrten großen Kirchenlehrer, zu Ende des 13. Jahrhunderts also erfreuten sich die vier Griechen ähnlicher ausdrücklicher Ehrung im Abendland noch *nicht*. Im Brevier Pius' V dagegen vom Jahre 1568 sind Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus den vier ältern Lehrern an die Seite gerückt, die vier Lateiner

erhalten allerdings durch Pius V den *einen* Vorzug, daß sie allein im Kalendarium des Breviers und Meßbuches und in der Überschrift von Offizium und Messe ausdrücklich auch mit dem *Titel* „Kirchenlehrer" *genannt* werden[1]), und somit noch immer als „die" Kirchenlehrer im auszeichnendem Sinne gelten, selbst Thomas von Aquin ist ihnen in *dieser* Beziehung im Brevier Pius' V nicht gleichgestellt[2]). Wann also hat die Kirche begonnen, die vier Morgenländer ihren westlichen Brüdern ausdrücklich an die Seite zu rücken?[3])

Wir sagen „ausdrücklich" und betonen das Wort. Ein Basilius und Athanasius waren schon zu ihren Lebzeiten und seitdem beständig als maßgebend verehrt, in Aussprüchen von griechischen Konzilien usw. werden die vier Griechen *zugleich mit andern* wohl auch ausdrücklich als Lehrer der Kirche ausgezeichnet[4]), Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus haben in der griechischen Kirche ein eigenes gemeinsames Fest am 30. Januar, an dem sie als die drei großen ökumenischen Lehrer gefeiert werden[5]). Allein es handelt sich für uns hier nur um die

---

[1]) Z. B. am 12. März Gregorii papae et confessoris et Ecclesiae doctoris, dagegen am 27. Januar Johannis Chrysostomi episcopi et confessoris. Wir benutzen für das Brevier Pius' V die Ausgabe Venedig ap. Juntas 1578, für sein Meßbuch die Venetianer Ausgabe apud Joannem Variscum, Haeredes Bartholomaei Faletti et Soc. 1572.

[2]) Im 19. Jahrhundert wurde diese Auszeichnung der vier alten Kirchenlehrer aufgegeben. Ein Brevier vom Jahre 1825 (Wien, Mechitaristen) hält noch an ihr fest, eines vom Jahre 1833 (ebenfalls Wien Mechitaristen) gibt an den erwähnten Stellen auch z. B. Chrysostomus oder Petrus Damiani den Titel des Kirchenlehrers. — Über einige feinere Unterschiede in der Verehrung der einzelnen Kirchenlehrer vgl. *Benedikt XIV* de can. lib. 4 p. 2 cap. 12 n. 9.

[3]) Über den Begriff des Kirchenlehrers und den Unterschied vom Kirchenvater vgl. *Benedikt XIV* de can. lib. 4 p. 2 cap. 11.

[4]) Sequimur per omnia et SS. Patres et doctores ecclesiae *Athanasium,* Hilarium, *Basilium, Gregorium* theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, *Joannem* Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum. So das fünfte ökumenische Konzil. Collat. III. *Hardouin* III 71 A.

[5]) *Nilles* in *dieser* Zeitschrift 18, 1894, 742 f. Von den vielen

Frage, wann hat man *im Abendland* die vier Griechen aus der Zahl der übrigen großen Lehrer des Ostens als die größten *ausgeschieden* und sie *ausdrücklich* als das morgenländische Gegenstück zu den vier abendländischen Lehrern zu verehren angefangen? Auch Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus galten schon längst tatsächlich als Kirchenlehrer, und doch beginnt ihre ausdrückliche kirchliche Anerkennung erst mit Bonifaz VIII. So waren auch die vier Morgenländer bereits seit lange tatsächlich als hervorragende Lehrer geehrt; wir fragen uns hier nur, wo ist in der Zeit von Bonifaz VIII bis auf Pius V die erste kirchliche Äußerung zu finden, welche für sie eine ähnliche Bedeutung beanspruchen kann, wie sie für die vier Lateiner die Dekretale Bonifaz' VIII besitzt?

Die Frage aufwerfen heißt auch ungefähr schon, sie beantworten: eben Pius V hat durch sein Brevier und Meßbuch hier den Anfang gemacht. Denn welch andern Namen könnte man statt des seinen nennen? Oder sollte sich die Erinnerung an eine solche Maßregel der römischen Kirche bis auf die letzte Spur verloren haben? Von vorn herein also werden wir annehmen können, daß Pius V es war, der die vier Griechen dadurch zu Kirchenlehrern erhob, daß er ihnen in Brevier und Meßbuch die Verehrung der Kirchenlehrer zuerkannte.

Doch gehen wir näher auf die Sache ein.

## 1.

Zunächst kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß die vier griechischen Kirchenlehrer gleich den vier lateinischen durch einen eigenen Erlaß des römischen Stuhles ausdrücklich als Lehrer der Kirche anerkannt wurden. Von einem solchen Erlaß weiß niemand, man würde aber davon wissen, wenn er vorhanden wäre. Die Frage, wann

Reden auf dies Fest von Nikolaus Kabasilas (*Benedikt XIV* de can. lib. 4 p. 2 cap. 11 n. 1), Matthaeus Kamariota (15. Jahrh.) u. s. w. scheinen gedruckt zu sein nur die des Joh. Mauropus, ed. *Lagarde* in Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen 28, 1881 n. 178 p. 106—119; vgl. die Gedichte n. 14—17 p. 9 f, und die lange Rede des Philotheus, MSG 154, 767—820.

die vier Morgenländer den vier Lateinern an die Seite traten, löst sich somit in die andere auf, wann ihnen in der Liturgie dieselbe Verehrung wie ihren abendländischen Kollegen zuteil wurde[1]. Denn nach kirchlichem Brauch pflegt der Titel des Kirchenlehrers nur in zweifacher Weise verliehen zu werden, entweder durch ein päpstliches Aktenstück, das ausdrücklich erklärt, dieser oder jener Heilige werde von der Kirche als Lehrer betrachtet, oder dadurch, daß ohne eine vorhergehende derartige Erklärung ihm der Kult des Kirchenlehrers zugebilligt wird.

1) Dieser Kult nun wurde vor der Zeit Pius' V den griechischen Kirchenlehrern von der Kirche des Abendlandes nicht erwiesen. Vor uns liegt ein Meßbuch vom Jahre 1515[2]. Über die späteren griechischen Kirchenlehrer enthält es recht wenig. Im eigentlichen Korpus des Meßbuches sind sie gar nicht erwähnt, keiner von ihnen hat ein eigenes Meßformular oder auch nur ein eigenes Kirchengebet. Im Kalendarium, das dem Meßbuch vorgedruckt ist, kommt folgendes für sie in Betracht.

1. Januar (rot gedruckt): Circumcisio domini duplex maius;
(schwarz gedruckt): Basilii episcopi et confessoris.
Martinae virginis et martyris.
27. Januar: Joannis Chrysostomi episcopi et confessoris.
2. Mai: Athanasii episcopi et confessoris.
Gregor von Nazianz fehlt ganz.

Wenn am 1. Januar der Name des hl. Basilius genannt wird, so bedeutet das nicht etwa, daß man seiner

[1]) Die Frage ist somit im Wesen eine liturgische. Die Möglichkeit, die nötigen Missalien und Breviere benutzen zu können, danke ich, außer der Universitätsbibliothek zu Innsbruck, dem freundlichen Entgegenkommen der Bibliotheksvorstände im Kapuziner- und Servitenkloster zu Innsbruck, dem Prämonstratenserstifte Wilten, den Franziskanerklöstern zu Hall und Schwaz, denen auch hier mein Dank ausgesprochen sei.

[2]) Ohne Titelblatt. Die Schlußbemerkung lautet: Missale secundum ritum sancte romane ecclesie summa cum diligentia emendatum et castigatum; in quo multa addita sunt que in consimilibus missalibus nunquam alias fuerunt impressa. Impensis domini Alexandri de Paganinis. Brixiensis. Anno domini M. d. xv. xviij Kalendas Januarij.

in der Tagesmesse durch ein Kirchengebet gedenken soll; in der Messe der Beschneidung des Herrn steht nach der Tagesoration (Deus qui salutis) die Bemerkung: Et non fit aliqua commemoratio. Das Fest des großen Kappadoziers ist vielmehr, wie das der hl. Martina, bis nach dem Oktavtag von Epiphanie zu verschieben[1]). Dann aber wird es, ebenso wie die Feste von Athanasius und Chrysostomus, *nicht mit höherem Ritus* (semiduplex oder duplex) begangen, sondern in der einfachsten Weise, in der ein Heiligenfest gefeiert zu werden pflegt (als simplex). Der schwarze Druck ihres Namens im Kalender, wie das Fehlen jedes Vermerkes über einen höheren Ritus zeigt das an.

Um diesen Befund richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, worin damals der liturgische Kult der als Kirchenlehrer wirklich anerkannten Heiligen bestand. Ein Meßformular, das eigens nur für die Feste der Kirchen-

---

[1]) Die „Rubricae ad informandos pusillos et eliminandos errores, qui quotidie fiunt circa divinum officium ex ignorantia vel falso intellectu rubricarum auctenticarum breviarii tam antiquarum quam novarum“, bemerken zum Januar: Festa sancti Basilii et sanctae Martinae transferuntur post octavam epiphaniae resumendo ordine suo, nec obstat rubrica antiqua ibi: nam per plures summos pontifices statutum est ut omnia festa commemorationis habeant proprium diem, in quo fiat de eis officium IX lectionum. Abdruck der Rubriken z. B. am Schluß das Breviarium Romanum de camera, Venetiis per Andream de Toresanis de Asula 1490, quinto idus octobris. Was es mit der erwähnten Rubrica antiqua auf sich hat, kann man aus einem Venezianer Brevier von 1521 (s. unten S. 7) erfahren, wo fol. 183 ff die „Rubricae generales Breviarii veteres appellatae“ noch wieder einmal abgedruckt sind. Sciendum, heißt es fol. 184, quod in circumcisione Domini non fit aliqua commemoratio, nec de octavis, nec de s. Basilio, nec de s. Martina. Tenet haec rubrica per extravagantem Domini Clementis papae VI, qui statuit, ut de sanctis nulla fieret commemoratio nec in duplicibus nec in semiduplicibus, sed quodlibet festum habeat diem suum, prout alii sancti habent . . . Bonifatius IX et Clemens VI mandaverunt, quod in secunda missa nativitatis Domini nulla fieret commemoratio de s. Anastasia, sed immediate post octavam epiphaniae fieret officium de ea, vid. 9 lectiones. Sequenti vero die fiat de s. Basilio, postea de s. Martina. Nach den alten Rubriken fiel also Basilius auf den 15. Januar, nach den neuen auf den 14.

lehrer in Anwendung kam (*commune doctorum*), gab es 1515 noch nicht, obwohl im *Commune Pontificum* eine Epistel (Testificor coram Deo 2 Tim 4,1 ff) und ein Evangelium (Vos estis sal Mt 5,13 ff) angegeben ist, bei denen es heißt: subscripta epistola (subscriptum evangelium) dicitur tantum in doctoribus. Die besondere Auszeichnung, deren sich die Kirchenlehrer in der Liturgie erfreuen, besteht vor allem darin, daß ihr Fest *mit höherem Ritus* (duplex) begangen wird[1]), was im Mittelalter und noch auf länger hinaus weit seltener war und mehr zu bedeuten hatte als heute; noch bei der Brevierreform unter Clemens VIII bemerkt ein Gutachten: Ecclesia consuluit (consuevit?) duplici solemnitate universaliter illos tantum sanctos honorare, qui de universali ecclesia cognoscuntur bene meriti, ut apostoli, doctores et patriarchae religionum, aut praerogativa aliqua insigni decorati[2]). In unserem Meßbuch haben demgemäß die vier abendländischen Kirchenlehrer schon im Kalendarium alle den Vermerk, daß sie mit höherem Ritus zu feiern sind[3]); mit Ausnahme von Gregor dem Großen, dessen Fest in die Fastenzeit fällt, sind ihre Namen im Kalendarium rot gedruckt. Augustinus und Gregor der Große haben eine Messe, die eigens für sie zusammengestellt ist, Hieronymus wenigstens eigene Kirchengebete (oratio, secreta, postcommunio). Ambrosius allerdings wird nur im Kalendarium erwähnt; man hatte also für ihn die gewöhnliche für die hl. Bischöfe bestimmte Messe mit der Epistel und dem Evangelium für die Kirchenlehrer zu nehmen, aber seine Messe nach höherem Ritus

---

[1]) Vgl. die Dekretale Bonifatius' VIII über die vier Kirchenlehrer (*Raynaldus* 1295 n. 55): Circumspecta prudentia dictae Sedis [apostolicae] merito censuit riteque providit, apostolos, evangelistas et confessores eosdem [die vier Kirchenlehrer] in universali Ecclesia honorificentiae potioris impendiis attollendos . . . Nos itaque . . . eorundem Apostolorum, evangelistarum et confessorum festivitates praecipuas . . sub officio duplici per universas orbis ecclesias volumus . . annis singulis perpetuis futuris temporibus solemniter celebrari.

[2]) Diese Zeitschrift 8, 1884, 299.

[3]) Gregorii papae et confessoris du. mi.; Augustini (Ambrosii) episcopi et confessoris du. mi.; Hieronymi confessoris et doctoris du. mi.

(duplex) zu feiern. Eben deshalb also, weil den vier griechischen Kirchenvätern dieser höhere Ritus nicht zuerkannt ist, waren sie als Kirchenlehrer im Abendland nicht anerkannt.

Eine weitere Auszeichnung der Kirchenlehrer bestand seit Gregor XI und Urban VI[1]) darin, daß in ihrer Messe das sog. nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis gebetet wurde. In der Messe des hl. Augustin heißt es im Meßbuch von 1515 (fol. 196 v), Credo dicitur [in der Tagesmesse Augustins], quia in *quatuor* doctoribus dicitur. Nur vier Lehrer also gibt es, die Folgerung aus dieser Anweisung für die vier Griechen ergibt sich von selbst.

Im kanonischen Stundengebet ist die Stellung der morgenländischen Lehrer dieselbe wie im Meßbuch. Ein Brevier vom Jahre 1504[2]) z. B. hat im Kalendarium über sie dieselben Anweisungen wie das eben besprochene Missale. Gregor von Nazianz fehlt ganz, die übrigen drei Griechen erhalten ein Fest, aber nach niedrigstem Ritus; außerhalb des Kalendariums, im eigentlichen Brevier, werden sie gar nicht erwähnt. Für die abendländischen Lehrer dagegen sind eigene Lesungen, und mit Ausnahme von Hieronymus auch eigene Kirchengebete verzeichnet, Augustin wird mit Oktav gefeiert und erhält im Anhang noch ein eigenes Offizium. Ein Brevier von 1521[3]) hat allerdings am 9. Mai das Fest des hl. Gregor von Nazianz; es enthält also die Feste der vier Griechen vollständig, aber daß sie auch hier noch nicht als Kirchenlehrer gelten,

---

[1]) So nach dem Ordo Romanus XV cap. 121, MSL 78,1344.

[2]) Ohne Titelblatt. Am Schluß (fol. 400): Breviarium secundum ritum sancte romane ecclesie . . . in alma Venetiarum urbe per Lucam Antonium de Giunta Florentinum ... Anno salutis 1504 tertio kal. octob.

[3]) Breviarium de camera secundum morem s. Romanae ecclesiae necnon devotionem omnium religiosorum separatim, novissime impressum, miro quodam ordine ad facillime omnia (quamvis pauca sint) invenienda . . . adeo ut non solum ad sacros ordines promotus, verum etiam quilibet quantumcunque inexpertus facile sacras et canonicas deo poterit persolvere horas. Venetiis in aedibus Gregorii de Gregoriis 1521. Nach Schlußvermerk gedruckt durch G. de Gregoriis auf Kosten des Andreas Thoresanus de Asula. 1521. 20. Apr.

zeigt die Bemerkung im Commune unius confessoris pontificis desselben Breviers: In *quatuor* doctoribus ecclesiae subscriptum evangelium [vos estis sal] cum homelia subscripta dicitur. Es ist übrigens kein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß der Nazianzener in dem erwähnten Brevier einen Platz erobert hat. Es herrschte vor der Reform der liturgischen Bücher durch Pius V im Klerus ein Streben, die allzulangen Ferialoffizien durch solche von Heiligen zu ersetzen. Das Brevier von 1521 — ein Breviarium de camera und also für den Gebrauch im Chor nicht bestimmt — kommt augenscheinlich diesem Streben entgegen. Wo im Kalendarium der Raum nicht durch die herkömmlichen Anweisungen über den Ostertag etc. angefüllt ist, trifft man fast überall auf Heiligennamen, es ist daher nicht merkwürdig, daß auch Gregor Aufnahme fand. In einem römischen Brevier von 1550 fehlt er wiederum[1]).

Wir stützten uns bisher auf liturgische Bücher aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts; es ist augenscheinlich, daß zur damaligen Zeit Athanasius, der Nazianzener, Basilius, Chrysostomus von der römischen Kirche noch nicht als Kirchenlehrer geehrt wurden. Trat darin im zweiten Viertel des Jahrhunderts eine Änderung ein? Es fehlen uns die Breviere und Meßbücher aus der damaligen Zeit, aber der Mangel läßt sich ersetzen. *Gavantus* hat nämlich über die Feste des Breviers geschichtliche Bemerkungen zusammengestellt[2]); er beruft sich dabei für die Zeit vor Pius V auf ein römisches Brevier von 1550 und berücksichtigt die Änderungen, welche die Reform des Dominikanerpapstes einführte. Aus seiner Zusammenstellung ergibt sich zunächst, daß auch im Jahre 1550 der höhere Ritus den Festen der vier Griechen noch nicht zuerkannt war, daß also erst Pius V es war, der sie zu Kirchenlehrern erhob[3]).

---

[1]) *Gavantus-Merati,* Thesaurus ss. Rituum II, Augsburg 1763, 229.

[2]) Ebd. II 218—247. Das Verzeichnis ist im wesentlichen wiedergegeben von *Schmid* in [Tübinger] Theol. Quartalschrift 66, 1884, 644—649; *S. Bäumer*, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 448—451.

[3]) Über Chrysostomus bemerkt er: Simplex in Breviar. 1550, Duplex a Pio V una cum Officio (aaO. 222). Sachlich ganz dieselbe Bemerkung findet sich über Athanasius 227 und Basilius 230. Über

Ferner wird erst im Meßbuch Pius' V auch für sie, wie für Thomas von Aquin, das Abbeten des Glaubensbekenntnisses vorgeschrieben[1]), auch dieses Kennzeichen der Kirchenlehrer fehlte ihnen also in früherer Zeit. In der Vesper des Tagesoffizium erhalten sie die Antiphon, welche für die Kirchenlehrer bestimmt ist. Da deren Zahl mit einem Mal auf mehr als das doppelte gestiegen war, so wurde für sie ein eigenes Meßformular, das *commune doctorum*, eingeführt: die bisher dem hl. Augustin allein bestimmte Messe ist im Missale Pius' V auf alle Kirchenlehrer ausgedehnt. Die wenigen Änderungen beziehen sich auf die Epistel, das Kirchengebet, den Versikel beim Graduale, die Sequenz, welche wegfiel. Das heute für die Kirchenlehrer so oft verwandte Kirchengebet *Deus qui populo tuo* ist ursprünglich dem hl. Ambrosius eigentümlich[2]).

Daß die griechischen Kirchenlehrer als solche vor Pius V im Abendland noch nicht anerkannt waren, folgt auch daraus, daß man bei der Brevierreform von 1568 *vorschlug*, sie als solche ins Brevier und Meßbuch aufzunehmen. Der spanische Bischof Pedro Ponce von Plasentia legte in wiederholten Briefen an Kardinal Sirleto seine Wünsche für die Umänderung des Breviers vor; „unter anderm verlangt er die Aufnahme der Heiligen des Kanons, und nicht bloß der lateinischen, sondern auch der griechischen Kirchenlehrer und sämtlicher Ordensstifter, wie auch der aus den Orden hervorgegangenen Kirchenlehrer Thomas und Bonaventura"[3]). Leider liegt der spanische Text dieser Briefe nicht vor. Aber da wenigstens drei von den vier Griechen schon längst ins Brevier aufgenommen waren, so kann der Sinn nur sein, daß man

---

Gregor von Nazianz heißt es 228 f: In Breviario Romano non ante annum 1500, ut notavi diligentissime perlustrans multa Missalia et Breviaria antiquiora; neque de eo fit mentio in Breviario edito 1550. Duplex ergo cum Officio toto a Pio V. „Non ante annum 1500" will nicht besagen, daß mit dem Jahr 1500 Gregor im Brevier erscheint.

[1]) *Schmid* a. a. O. 663.

[2]) Vgl. z. B. das schon zitierte Brevier von 1504 f. 237.

[3]) *Schmid* a. a. O. 632, der sich auf ungedruckte Briefe Ponces vom 3. November 1564 und 2. November 1567 beruft.

sie *als* Kirchenlehrer aufnehmen solle, und daß sie vor dieser Aufnahme höchstens in dem Sinne Kirchenlehrer waren, wie auch Thomas und Bonaventura.

Giovanni Francesco Lombardo schreibt am 15. August 1568 [so!] an Sirleto[1]): Al presente per due occasione son costretto scrivere a V. S. illustrissima. Per la prima per il breviario, con renderli infinite gratie: poichè ha fatto in modo, che le gemme d'orientali Atanasio, Nazianzeno e Basilio se vedano nell'hore canoniche de'latini. Certo non posso exprimere il gaudio, che n'ho sentito. Et particolarmente m'è occorso nel di de Maccabei, dove s'intende la lode di quelli santi per la bocca gloriosa di quel teologo [Nazianzeno]. Unter Berufung auf diesen Text sagt nun *Schmid*[2]) vom Brevier Pius' V: „Mehrere Heilige, namentlich die griechischen Väter, sind [darin] neu beigefügt". Allein wenigstens Athanasius und Basilius fanden sich schon vor Pius V im Brevier, und dem ganzen Zusammenhang nach freut sich Lombardus nicht darüber, daß die griechischen Kirchenlehrer selbst nunmehr ins römische Brevier aufgenommen sind, sondern darüber, daß „die schönsten Stellen (gemme) *aus den Werken* der Morgenländer Athanasius, Nazianzenus und Basilius sich nunmehr im kanonischen Stundengebet der Lateiner finden".

2) Wenn von der abendländischen Kirche zu Beginn des 16. Jahrhunderts die griechischen Kirchenlehrer amtlich als solche noch nicht anerkannt waren, so folgt daraus keineswegs, daß man mit ihrer Bedeutung für die Kirche des Orients unbekannt gewesen wäre. Man wußte, daß sie die vier bedeutendsten Lehrer der Griechen waren. Das zeigt z. B. die bekannte Heiligenlegende des *Petrus de Natalibus* aus dem 14. Jahrhundert[3]). Seine kurzen Heiligenbiographien pflegt er mit dem Namen des Heiligen und der Nennung seines Titels zu beginnen[4]). Die vier grie-

[1]) Julii Pogiani Sunensis epistolae et orationes ed. *Hier. Lagomarsini S. J.* II, Romae 1756, p. XLIX.

[2]) A. a. O. 643.

[3]) *Petrus de Natalibus* catalogus Sanctorum. Lugduni 1508.

[4]) Z. B. lib. 3, cp. 64: Ignatius, episcopus Antiochenus et martyr, discipulus Johannis fuit; 3,43: Cyrillus, episcopus Alexandrinus, pro catholica fide praeclarissimus fuit; 3,44: Cyrillus, episcopus Hierosolymorum, sub Theodosio ... episcopatum tenuit: 4,135: Johannes, presbyter cognomine Damascenus, (floruit tempore etc.); 9,41: Dionysius episcopus, et Rusticus presbyter, et Eleutherius diaconus.

chischen Kirchenlehrer nun, und *nur* sie unter den griechischen Heiligen[1]), erhalten alle in den ersten Worten ihrer Lebensbeschreibung den Titel: *Lehrer der Griechen*[2]). Sie werden in dieser Hinsicht ganz ähnlich behandelt wie ihre abendländischen Brüder[3]), während die übrigen griechischen Väter höchstens im Verlauf ihrer Lebensbeschreibung gelegentlich als Lehrer bezeichnet werden[4]).

Einige Jahrzehnte nach Petrus de Natalibus verfaßte der hl. *Antonin* von Florenz seine Chronik. Im 10. Titel handelt er von den großen Kirchenvätern der Zeit von 300—450 und zwar in der Weise, daß er die Bilder, welche cap. 44 des Ecclesiasticus dem Preis der großen Männer Israels widmet, auf die vorzüglichsten der damaligen Kirchenväter anwendet. Die Verteilung der Lobsprüche ist folgende:

Eusebius von Vercelli: refulgens ut splendor firmamenti.
*Athanasius:* quasi flos rosarum in diebus veris.
Hilarius: quasi luna plena in diebus suis.
*Basilius:* quasi ignis effulgens et thus ardens in igne.
*Gregor* von Nazianz: quasi lilia quae sunt in transitu aquae.
Hieronymus: quasi arcus refulgens inter nebulas.
Ambrosius: quasi stella matutina in medio nebulae.
Augustinus: quasi sol refulgens.
*Chrysostomus:* quasi vas auri solidum.

---

Ebenso in den Lebensbeschreibungen von Justinus, Theophilus, Irenaeus, Dionys von Alexandrien, Gregor von Neucaesarea, Methodius.

1) Vgl. die vorhergehende Anm., wo alle hier in Betracht kommenden Namen schon aufgeführt sind.

2) Lib. 3 cap. 27: Johannes Chrysostomus, quod latine os aureum interpretatur, episcopus Constantinopolitanus et *doctor Graecorum* tempore Archadii imperatoris floruit; lib. 2 cap. 28 (1. Jan.) Basilius episcopus et *doctor Graecorum* ... studuit apud Athenas; 4,15 (2. Mai): Athanasius episcopus Alexandrinus et *doctor Graecorum* . . . tempore Constantini et Constantii eius filii ariani claruit; 2,69 (13. Januar): Gregorius Nazianzenus, episcopus et *doctor Graecorum*, qui ut scribit Rufinus presbyter, verbo et operibus clarus, lumen ecclesiae incomparabile praebuit, ... Athenis eruditus fuit.

3) Ambrosius (Augustinus) episcopus et doctor (1,36; 7,128); Gregorius papa et primus doctor (3,192); Hieronymus presbyter et doctor eximius (8,132).

4) B. Dionysius *doctor ecclesiae* mirabilis et insignis (9,41 f. 250); hic s. *doctor* (Joannes Damascenus) librum composuit (4,135 am Schluß seiner Biographie).

Die übrigen Griechen, wie Gregor von Nyssa u. Ephrem (cap. 4 § 4—5), Didymus (cap. 5 § 3), Johannes Damaszenus, den Antonin für einen Zeitgenossen des ältern Theodosius hält (cap. 10 § 4), erhalten solche Lobsprüche nicht, ebensowenig wie Orosius, Sulpitius Severus etc.

Einen Beweis, daß längst vor Pius V Athanasius, Basilius, Gregor v. Nazianz, Chrysostomus als die vorzüglichsten griechischen Kirchenväter galten, liefert auch die bildliche Ausstattung des oben besprochenen Meßbuches von 1515. Schlägt man gleich am Anfang den ersten Adventsonntag auf, so hat man auf der Blattseite links am linken Rand eine Randleiste, welche von oben nach unten die Brustbilder von Gregor dem Großen, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus zeigt. Bezeichnend für das Zeitalter Leos X nun ist es, daß im Bilderschmuck der Blattseite rechts die Griechen zu Ehren kommen: der Text ist hier an der äußeren Seite rechts eingefaßt von einer Randverzierung mit Bischofsbildern, welche laut der Unterschrift die Patriarchen von Konstantinopel, Jerusalem, Antiochia, Alexandria vorstellen sollen, die andere Randleiste aber zeigt ebenfalls vier Bischöfe, welche durch die Unterschriften: S. GRIS., S. BASI., S. ANAST. (so!), S. G. NAZA. als die vier „Lehrer der Griechen“ gekennzeichnet sind. Dieselben Verzierungen wiederholen sich noch oft im Buche, häufig hat man beim Aufschlagen am linken Rand des Blattes links die vier abendländischen, an derselben Stelle des Blattes rechts die vier morgenländischen Kirchenlehrer. Dieselben Randleisten mit denselben Bildern der griechischen Patriarchen und griechischen Kirchenlehrer finden sich noch einmal in einem ungefähr gleichzeitigen Venetianischen Brevier[1]). Eine ähnliche Randverzierung, aber nach anderer Zeichnung entworfen, und dem Folioformat des Buches entsprechend in größerem Maßstab ausgeführt findet sich in dem schon oben erwähnten Brevier von 1521, das die Feste der sämtlichen griechischen Kirchenlehrer enthält.

---

[1]) Breviarium Romanum . . . Nach der Schlußbemerkung f. 452 emendiert durch den Franziskanerobservanten Franz v. Feltre und gedruckt zu Venedig bei Bernardin de Benaleis, anno 1514.



Das Blatt, auf welchem das Commune Sanctorum beginnt, ist an der linken Seite eingefaßt von einer Randleiste mit vier Frauenbildnissen, welche durch die Unterschriften Tiburtina, Cumana, Heritea (so!), Delphica als vier Sibyllen gekennzeichnet sind. Die Randleiste rechts dagegen zeigt vier Bischofsbilder mit den Unterschriften:

| | | | |
|---|---|---|---|
| ATTANASIVS S. | GR. NĀZĀZE NVS | S. BASILIVS | CHRISOSTOMVS S. |

Im ganzen aber stehen solche Huldigungen an die griechischen Lehrer im Mittelalter ziemlich vereinzelt da. Man kannte eben einstweilen noch zu wenig von ihren Schriften. Die fleißigen Franziskaner von Quaracchi haben am Schluß ihrer Bonaventura-Ausgabe ein Verzeichnis sämtlicher Zitate in den Werken des Heiligen geliefert. Chrysostomus ist darin ziemlich stark vertreten, Basilius wird von Bonaventura 19mal, Gregor von Nazianz 7mal, Athanasius nur 2mal erwähnt; von den 19 Basilius-Zitaten entfallen 12 auf seine Homilien zum Sechstagewerk, und wie viel von den Anführungen einfach aus älteren Werken herübergenommen ist, läßt sich oft schwer entscheiden. So erwähnt denn des Petrus de Natalibus Vorgänger, der berühmte Verfasser der Goldenen Legende *Jakobus a Voragine* († 1298), von den griechischen Lehrern nur Chrysostomus[1]) und Basilius, letzterer allerdings heißt bei ihm venerabilis episcopus et doctor praecipuus[2]), Petrus de Natalibus selbst aber ist ein außergewöhnlich belesener Gelehrter, den man nicht ohne weiteres als Vertreter der Durchschnittsbildung seiner Zeit anführen darf.

Noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts standen die Dinge nicht sehr viel besser. Noch der hl. *Antonin* schreibt in seiner Chronik, von Chrysostomus seien wenige Schriften übersetzt[3]), er erfuhr nur durch Hörensagen von einem „sehr gelehrten griechischen Kardinal", Chrysostomus habe im Griechischen mit eben solcher Fülle geschrieben, wie Augustin im Lateinischen[4]). Von Basilius hat er die Schriften

---

[1]) Ed. *Th. Graesse*, Lipsiae 1850², 611.

[2]) Ebd. 121.

[3]) 2 tit. 10 cap. 9 init.

[4]) Ebd. § 8 fin.

über das Sechstagewerk und die Ordensregel zu Gesicht bekommen[1]). Noch am Ende des Mittelalters bespricht Trithemius in seinem Schriftstellerverzeichnis die vier Griechen ziemlich kühl, ohne ihnen den Titel des Lehrers zu geben[2]). Die abendländischen Kirchenlehrer dagegen erhebt er mit den höchsten Lobsprüchen. Hieronymus ist ihm „in divinis scripturis inter omnes doctores eruditissimus“; „inter omnes ecclesiae doctores nullus plus Hieronymo profuit“. Augustinus heißt „tam in divinis scripturis, quam in saecularibus literis omnium doctorum eruditissimus“, Gregorius ist „theologorum princeps“, Ambrosius „in exponendis declarandisque divinis scripturis omnes doctores vincit“[3]).

3) Daß man vor Pius V im Abendland nur Abendländer als Kirchenlehrer verehrte, wurde oben nur für Rom und nur aus einigen wenigen liturgischen Büchern dargetan. Der Beweis ist für unsern Zweck genügend, aber einer Verstärkung fähig, und so mögen hier einige weitere Belege hauptsächlich für das mittelalterliche Deutschland und Italien zusammengestellt sein.

Bereits in der Karolingerzeit sind freilich die Namen der vier Griechen in die Martyrologien des Ado und Usuard aufgenommen. Allein so groß auch der Einfluß dieser Arbeiten überall war, so folgte daraus noch nicht daß nunmehr die griechischen Kirchenlehrer überall alle in die liturgischen Bücher aufgenommen wurden. In *Deutschland* geschah das nicht. Ein Freisinger Missale aus dem 10. Jahrh. z. B. enthält zwar im Kalendarium die Namen von Basilius, Athanasius, Gregor von Nazianz, aber merkwürdiger Weise fehlt gerade der berühmteste der griechischen Lehrer Chrysostomus[4]). Vielleicht in Folge der Kreuzzüge, die so manche griechische Heilige ins Abendland verpflanzten, erscheint er im 13. oder 14. Jahr-

---

[1]) Ebd. f. 59.

[2]) De scriptoribus ecclesiasticis. Köln 1546, 27, 32, 34, 47.

[3]) Ebd. 35, 42, 46, 53, 95.

[4]) *A. Lechner*, Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern, Freiburg 1891, 7 ff.

hundert im Kalender eines Freisinger Breviers, allein überraschend ist es wiederum, daß nunmehr Basilius, der Nazianzener, Athanasius daraus verschwunden sind[1]) und bis zum Ausgang des Mittelalters verschwunden bleiben. Passau ehrt von den vier Griechen seit dem 14. Jahrhundert den einzigen Basilius[2]), Kloster Engelberg in der Schweiz im 13. Jahrhundert den einzigen Athanasius[3]), Brixen nur den einzigen Chrysostomus[4]); anderswo sind wenigstens zwei von den vier Morgenländern berücksichtigt, so in einem bairischen Klosterkalender des 12.—13. Jahrhunderts Chrysostomus und Athanasius[5]), in Regensburg[6]) und Chur Chrysostomus und Basilius. In andern Diözesen aber, wie Salzburg und Augsburg, erscheint keiner der griechischen Lehrer im Brevier und Meßbuch[7]).

Ausnahmsweise mochte in einer Einzelkirche auch der eine oder andere der morgenländischen Heiligen wirklich als Kirchenlehrer geehrt werden. So Chrysostomus in der Diözese Chur. Der dortige Ritus unterschied vier Stufen: summum, plenum, trium lectionum, commemoratio. Das Fest des hl. Chrysostomus wird als plenum gefeiert, Basilius hat nur eine commemoratio[8]). Die Lesungen nun für Chrysostomus, den Anfangsworten nach aus *Petrus de Natalibus* entnommen, nennen ihn *doctor graecorum*, das Kirchengebet Lehrer einfachhin[9]). Sogar durch einen

---

[1]) Ebd. 75 ff.

[2]) Im 14. Jahrh. am 1. Januar, im 15. am 14. Juni. Ebd. 177. 194.

[3]) *Marzohl-Schneller*, Liturgia sacra 2, Luzern 1835, 484 f.

[4]) Missale secundum chorum ecclesiae Brixinensis. Augsburg, Ratdolt 1493.

[5]) *Lechner* 263.

[6]) Ebd. 207.

[7]) Ebd. Vgl. Missale Pataviense, Wien, Winterburger 1509.

[8]) Brevier in 2 Foliobänden, nach Schlußvermerk gedruckt zu Augsburg bei Ratdolt. Das Titelbild zeigt nur das Bild der Muttergottes mit Florinus und Lucius.

[9]) Es ist im wesentlichen die heutige Oration für Kirchenlehrer: Omnipotens sempiterne Deus, qui populo tuo aeternae salutis ministrum b. Joannem episcopum concessisti, praesta quaesumus, ut quem doctorem vitae habuimus in terris, intercessorem semper apud te mereamur in coelis (so!).

Hymnus[1]) und durch ein Reimoffizium[2]) war er in Chur ausgezeichnet. Auch für das Erzbistum Trier verzeichnet der Kalender des etwa 1480 gedruckten Meßbuches am 27. Januar das Fest Johannis Chrysostomi *doctoris*. Athanasius erscheint in diesem Kalender am 2. Mai als Anastasius, Basilius ist etwa 1515 beigefügt[3]).

Die bisher aufgezählten Bistümer gehören mit einer Ausnahme alle dem Süden des deutschen Reiches an, daß es aber zwischen dem Norden und Süden Deutschlands in den Ansichten über die Kirchenlehrer keinen Unterschied gab, zeigen die Bildwerke an den mittelalterlichen Altären, die seit etwa 1375 bis 1520 hergestellt wurden[4]). Sehr häufig finden sich daran die Bilder der sämtlichen vier abendländischen Kirchenlehrer; man begegnet ihnen in Schleswig-Holstein[5]), Norwegen[6]) und Dänemark[7]), wie in Schwaben[8]) und Österreich[9]); in Mecklenburg[10]), Pommern[11]) und Westpreußen[12]), wie in Schlesien[13]) und der Schweiz[14]); in Sachsen[15]) wie in Baden[16]) und Baiern[17]).

---

1) *Dreves-Blume*, Analecta hymnica 23, 205.

2) Ebd. 26, 160. Eine Sequenz auf Chrysostomus in einem Missale Cisoniense ebd. 42, 233.

3) *H. Grotefend*, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit 2,1 (Hannover 1892) 187.

4) *Münzenberger-Beissel*, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1885—1905.

5) Zu Bordesholm, ebd. 2, 150; Loit bei Apenrade, ebd. 153.

6) Zu Ringsaker ebd. 2, 38.

7) Zu Odense ebd, 2, 93.

8) Zu Hall (Ulrichskirche) ebd. 1, 170, (Michaelskirche) 2, 63.

9) Zu St. Wolfgang am Abersee im Salzkammergut (Werk von Michael Pacher) ebd. 2, 110; an anderem Altar desselben Meisters im Ferdinandeum zu Innsbruck, ebd. 2, 122; zu Oberrohr ebd. 245.

10) Zu Cammin ebd. 156: Güstrow ebd. 249.

11) Deyelsdorf ebd. 196.

12) Thorn ebd. 199.

13) Breslau ebd. 201. Tschirnau u. Thauer 206.

14) Chur 101; Stams 124.

15) Frankleben ebd. 168, Roitzsch 172.

16) Tiefenbronn ebd. 90.

17) Irlmünster (jetzt in München) ebd. 74; Raventen ebd. 78.

Die Gruppe der vier griechischen Lehrer aber sucht man vergebens, kaum daß ein einzelner aus ihnen zur Darstellung kommt. Zudem sind die vier Abendländer oft in einer Weise dargestellt, oder es wird ihnen eine Stellung angewiesen, daß der Gedanke, sie hätten ihre Ehre und Würde mit andern zu teilen, nicht aufkommen kann. Hierher gehört es, wenn die vier Kirchenlehrer mit den vier Evangelisten zusammengestellt werden[1]), oder wenn sie geradezu die Sinnbilder der Evangelisten zur Seite haben[2]). Hierher ist auch die für unser Gefühl so sonderbare Allegorie der sog. heiligen Mühle zu rechnen. Weil Christus das Brot des Lebens ist, so stellte man die Mühle dar, in der dies Brot bereitet wird. Oben füllen die vier Evangelisten die Mühle, die Apostel drehen sie, unter der Mühle steht das Jesuskind in einem Kelch, der von den vier abendländischen Kirchenlehrern, den Vertretern der Gesamtkirche gehalten wird[3]).

Ein reiches Material über die Heiligenfeste in Deutschland, Skandinavien und den religiösen Orden hat *Grotefend* zusammengetragen[4]). Unter all den Kalendarien, die er abdruckt, enthält aber nur ein einziges, das der Kluniazenser von 1492, die Namen der *sämtlichen* vier griechischen Kirchenlehrer[5]). Sonst fehlt fast immer Gregor von Nazianz, den in Deutschland nur das Hamburger Kalendarium von 1521 verzeichnet und mit Chrysostomus und

---

Zu Heilbronn in Franken ein Werk Till Riemenschneiders, vollendet 1498, ebd. 45.

[1]) Triptychon zu Oberrohr: in der Mitte die Kreuzigung, auf den Flügeln die Evangelisten und Kirchenlehrer. Ebd. 2, 245.

[2]) Zu St. Johann in Thorn (Westpreußen) hat Gregor neben sich den geflügelten Menschen, Hieronymus den Löwen, Augustin den Adler, Ambrosius das Rind, ebd. 199. Ähnlich zu Bordesholm ebd. 150.

[3]) Solche Darstellungen in Triebsees bei Stralsund, *Münzenberger-Beissel* 1,8f, zu Rostock (Kreuzkirche) ebd. 85, auf einem Altar im Welfenmuseum zu Hannover ebd. 159, zu Retschow und Doberan in Mecklenburg ebd. 158, 248.

[4]) A. a. O. Bd. 2 Abh. 1—2 (s. oben S. 16 A. 3).

[5]) Ebd. 2,2 p. 24 ff.

Athanasius wohl damals zuerst einführt[1]). Von den Orden verehren ihn die Kluniazenser, Dominikaner, Kreuzherrn, außerhalb Deutschlands erscheint er im ambrosianischen Ritus zu Mailand, zu Compostella und im mozarabischen Ritus zu Toledo[2]), das mozarabische Missale von 1500 enthält nämlich ebenfalls die Namen aller vier orientalischen Kirchenlehrer[3]). Von den zwölf skandinavischen Bistümern kennen nur Kopenhagen am 2. Mai den hl. „Anastasius“ und Trondheim am 14. Juni den hl. Basilius, auch in Deutschland berücksichtigen eine ganze Reihe von Bistümern in der Liturgie keinen einzigen der vier Griechen[4]), andere nur den einzigen Chrysostomus[5]).

Die Kalendarien *Italiens* schenken den griechischen Kirchenlehrern nicht mehr Aufmerksamkeit, als die eben besprochenen aus Deutschland. Ein solches aus Mantua, das bereits Antonius von Padua enthält, feiert keinen der griechischen Lehrer, eines aus Brescia kennt von ihnen nur Athanasius am 2. Mai, das der Vallumbrosaner nur Basilius[6]). Der Marmorkalender von Neapel aus dem 9. Jahrhundert enthält sie freilich alle vier[7]), aber Neapel folgte damals dem griechischen Ritus.

Von den bildlichen Darstellungen der Kirchenlehrer auf italienischem Boden gilt ungefähr dasselbe wie von

---

[1]) Ebd. 2,1 p. 68 ff; das Hamburger Brevier von 1507 hat noch keinen von den dreien.

[2]) Ebd. 2,2 p. 111.

[3]) MSL 85,95 ff. Der ältere gothische Kalender ebd. 86,37 enthält keinen der griechischen Lehrer.

[4]) So (nach *Grotefend*) Augsburg, Bamberg, Genf, Goslar, Hildesheim, Magdeburg, Minden, Naumburg, Olmütz, Paderborn, Passau (vgl. indes oben S. 15!), Ratzeburg, Regensburg, Schleswig, Schwerin, Sitten, Verden.

[5]) So (nach *Grotefend*) Aquileja, Bremen, Breslau, Brixen, Eichstädt, Erfurt, Halberstadt, Havelberg, Köln, (Konstanz), Krakau, Lausanne, Lebus, Lübeck (hier zwischen 1478 und 1513 eingeführt), Lüttich, Merseburg, Metz, Münster, Osnabrück, Salzburg (fehlt hier 1515, vorhanden 1502), Speyer, Toul, Würzburg.

[6]) MSL 138, 1258, 1266, 1279.

[7]) *Mai*, Scriptorum veterum nova collectio 5,58 ff. Basilius, Gregor, Chrysostomus am 1., 25., 27. Januar, Athanasius am 2. Mai.

den deutschen Kunstschöpfungen[1]. Schon der Neffe Bonifatius' VIII, Jacobus Thomasius Caietanus, zum Kardinal ernannt am 17. Dezember 1295, ließ in der Absis seiner Titelkirche einen Weinstock darstellen, aus dem ein Kruzifix herauswächst, zu dessen Seiten Maria und Johannes stehen. Die Reben des Weinstockes verbreiten sich durch das ganze Gewölbe der Absis und auf ihnen thronen die vier Kirchenlehrer[2]. Die Zusammenstellung der vier Evangelisten und vier Kirchenlehrer findet sich auch in Italien, so zu St. Johann von Tivoli (1509)[3]. Fra Angelico († 1455) malte in der Kapelle Nikolaus' V im Vatikan Einzelgestalten von acht der vorzüglichsten Theologen, allein es sind nicht, wie man erwarten könnte, die vier griechischen und vier lateinischen Kirchenlehrer; letzteren werden noch Leo der Große und Thomas von Aquin, von den Griechen aber nur Athanasius und Chrysostomus beigesellt[4]. Wenige Jahre früher als das oben erwähnte Meßbuch von 1515 entstand Raffaels bekannte Disputa. Er stellte darauf freilich auch Griechen dar, aber den vier Abendländern weist er doch eine so auszeichnende Stelle an, daß der Gedanke an eine Gleichstellung mit andern ausgeschlossen ist. Ein paar Jahrzehnte später malte Moretto († 1554 oder 1555) eine Madonna umgeben von den Kirchenlehrern, aber diese Kirchenlehrer sind wiederum nur die vier Abendländer[5].

Sogar in der Zeit nach Pius V behaupten die ältern lateinischen Kirchenlehrer einen Ehrenvorrang vor ihren griechischen Brüdern. Bildliche Darstellungen, welche die

---

[1]) *Barbier de Montault,* Le culte des docteurs de l'Église à Rome in Revue de l'art chrétien. 4ième série, tom. II (1891) 278 ff.

[2]) *Ciaconius-Oldoinus* 2, Rom 1677, 322 f.

[3]) *Barbier de Montault* a. a. O. 279. Ebd. wird behauptet, schon Giotto († 1336) habe in S. Giovanni zu Ravenna die vier Lehrer mit den vier Evangelisten zusammengestellt. Giotto war allerdings in Ravenna tätig, aber „die bezüglichen Werke sind verloren oder es ist eine sichere Ausscheidung und Zuteilung sehr schwer". *Kuhn,* Kunstgeschichte III 1, Einsiedeln 1909, 380.

[4]) *J. E. Wessely,* Iconographie, Leipzig 1874, 260; *Barbier de Montault* a. a. O. 279.

[5]) *Wessely* a. a. O. 259.

griechischen Kirchenlehrer zu einer Gruppe vereinen, sind sehr selten[1]), die Gruppe der vier Abendländer erscheint in den Schöpfungen der Kunst ziemlich oft[2]).

Vollends im frühen Mittelalter, als noch kein Thomas von Aquin oder Bonaventura ihnen die Palme streitig machen konnte, galten sie überall in der Schätzung der Theologen alles. Sie waren eben die Einzigen und Unvergleichlichen. Nimmt man etwa die frühesten Kalendarien der Abtei Monte Casino[3]) durch, so überzeugt man sich leicht, daß aus der eigentlichen Väterzeit neben Ambrosius und Augustinus, Hieronymus und Gregor dem Großen kaum ein anderer mit einem Fest bedacht ist. Außer ihnen erscheint höchstens noch Hilarius, denn Cyprian und Dionysius der Areopagit, die ebenfalls ihre Gedenktage haben, werden doch mehr als Martyrer, denn als Schriftsteller geehrt.

Im wesentlichen ändern sich diese Verhältnisse bis zum Ausgang des Mittelalters nur wenig und sie konnten sich auch kaum ändern, weil die Autorität der spätern Kirchenlehrer sich noch nicht durchgesetzt hatte[4]). Namentlich der hl. Augustin erfreut sich in der Liturgie der höchsten Auszeichnung. Außer seinem Festtag am 28. August wird am 4. September noch dessen Oktav,

---

[1]) *Wessely* a. a. O. 259 kennt nur eine einzige von Domenichino und diese war für Grotta Ferrata gemalt. *Barbier de Montault* verweist auf eine andere in der Athanasiuskirche der Griechen zu Rom, wo auf der Ikonostasis die 12 Apostel und die vier griechischen Kirchenlehrer dargestellt sind (a. a. O. 280). Sixtus ließ in der Vatikanischen Bibliothek sechs lateinische und sechs griechische Lehrer darstellen, es sind Damascenus, Cyrillus, die vier griechischen Kirchenlehrer, Thomas von Aquin, die vier lateinischen Kirchenlehrer, Bonaventura. *Barbier de Montault* ebd.

[2]) *Wessely* a. a. O.

[3]) Revue Bénédictine 25, 1908, 488 ff.

[4]) Ein eigentümliches Denkmal der Verehrung der vier Kirchenlehrer ist La estoria de los quatro dotores de la Santa Eglesia herausg. von *Friedr. Lauchert* in Romanische Bibliothek von *Wend. Foerster* XIV, Halle 1897. Die Schrift ist ein in die Volkssprache übersetzter Auszug aus des *Vinzenz von Beauvais* Speculum historiale.



am 5. Mai die Erinnerung an seine Bekehrung gefeiert; außerdem gibt man der Freude, seine Reliquien in Italien zu besitzen, noch durch eine doppelte Feier Ausdruck; am 11. Oktober begeht man das Andenken an deren Übertragung aus Afrika nach Sardinien, am 28. Februar wird die Übertragung aus Sardinien nach Pavia gefeiert. Die beiden Festtage der hl. Monika, der eigentliche Gedächtnistag am 4. Mai, und der 9. April als Gedenktag ihrer Übertragung von Ostia nach Rom gelten der Mutter um des Sohnes willen[1]). Alexander VI erhob den Festtag Augustins zum gebotenen Feiertag[2]).

2.

Seit fast drei Jahrhunderten hatte kein Papst mehr einen der vielen großen Gottesgelehrten mit der Würde eines Kirchenlehrers ausgezeichnet. Da erhob Pius V mit einem Mal, im Lauf von nur zwei Jahren, fünf Heilige, die vier Morgenländer und Thomas von Aquin zu dieser höchsten Ehre, die einem Theologen auf Erden zu Teil werden kann. Welches waren die Gründe zu diesem auffallenden Schritt? Und da solche Maßregeln nie plötzlich und unvermittelt getroffen werden, wie war er vorbereitet und eingeleitet?

Eine Erbschaft aus dem Mittelalter und eine bloße Entwicklung mittelalterlicher Ideen war die erhöhte Ver-

---

1) Vgl. z. B. Meßbuch von 1515. Die vier Augustinusfeste bestätigte am 18. Dez. 1570 Pius IV den Laterankanonikern. Bull. Rom. Taur. VII 875.

2) Alexander sextus pontifex maximus precepit festum aurelij augustini solennizare et ab omni opere manuali abstinere: sicut festum vnius apostoli perpetuis futuris temporibus: et hoc fuit ex sollicitudine et impensis cuiusdam reverendi Magistri Pauli tridentini ordinis heremitarum sancti augustini. 1493. et hoc in primo anno sui pontificatus. Copia bulle est Venetiis registrata de verbo ad verbum in cancellaria domini patriarchae: Bulla vero est tridenti in monasterio sancti Marci. So eine Notiz fol. 450 des Breviarium secundum morem romanae curiae, nach Schlußbemerkung korrigiert durch den Franziskanerobservanten Petrus Arrivabene, gedruckt auf Veranlassung und Kosten des L. A. Giunta arte Joh. Emerici de Spira Anno nativitate Domini 1499 pridie Kal. Madii.

ehrung der griechischen Kirchenlehrer nicht. Das wurde oben gezeigt. So bleibt nur übrig, sie als ein Ergebnis der humanistischen Bewegung anzusehen, die im 15. und 16. Jahrhundert die Geister so mächtig erregte. Schon vor *Columbus* und *Vasco de Gama* war auf geistigem Gebiet gleichsam ein neuer Erdteil entdeckt worden, als die Schriften der Griechen in größerem Umfang bekannt wurden. Wie das Erd- und Weltbild durch *Columbus* und *Copernikus* sich erweiterte, so fielen auch auf geistigem Gebiet die Schranken, welche bisher mehr oder weniger den Blick auf das Abendland verengt hatten. Die Kirche des Westens erkannte in den großen Lehrern des Orients Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, es waren Vertreter der einen allgemeinen Kirche so gut wie die abendländischen Kirchenväter, es waren vielfach die Quellen, aus denen Ambrosius und Hieronymus geschöpft hatten, und wenn ein Augustin in der Lehre von der Gnade und als Geschichtsphilosoph, ein Gregor der Große als Lehrer der Moral und Aszese durch die Griechen nicht ersetzt werden konnte, so fand man doch bei Gregor von Nazianz, Athanasius und Basilius eine Tiefe der Spekulation, denen die Lateiner nur Augustinus an die Seite zu setzen hatten und die aufs Glücklichste die mehr praktische Richtung der lateinischen Väter ergänzte.

In der Tat läßt sich wenigstens in den großen Linien leicht verfolgen, wie die Verehrung der griechischen Lehrer im 16. Jahrhundert allmählich Raum gewinnt.

1) Chrysostomus und Basilius haben beim Ausgang des Mittelalters bereits einen festen Platz im Brevier erobert[1]. Der große Bischof von Konstantinopel ist im Abendland schon seit langem näher bekannt, weil man von ihm verhältnismäßig viele Schriften besaß. Eine Spur dafür, daß seine Verehrung in der Humanistenzeit noch weiter sich entwickelte, möchte in einem Prämonstratenserbrevier der Innsbrucker Universitätsbibliothek vom Jahre 1500 vorliegen. Das Brevier enthielt ursprünglich keinen

[1]) Vgl. oben S. 4 f.

von den griechischen Kirchenlehrern, aber handschriftlich ist unter dem 27. Januar der Name des heiligen Chrysostomus nachgetragen[1]), seine Verehrung dringt also auch hier nach 1500 ein. Ein Prämonstratenser-Missale von 1530 schweigt indes wieder ganz von griechischen Kirchenlehrern[2]).

Basilius war dem Mittelalter empfohlen durch das glänzende Lob, das ihm Gratians Dekret spendete: cuius claritas per totum orbem circumfulsit[3]). Zu Ende des 14. Jahrhunderts hatte er jedenfalls im römischen Brevier seinen Platz, denn nach der bereits oben[4]) angeführten Rubrik gaben Bonafatius IX und Clemens VI eine Bestimmung über den Tag seines Festes. Nun konnte freilich Clemens VI (1342—1352) einen Erlaß Bonifatius' IX (1389—1404) nicht billigen; wenn also die Rubrik die Päpste in chronologischer Reihenfolge anführt, wird man statt des sechsten den siebenten Clemens vermuten, und da von jenem Erlaß in einem Brevier von 1521 die Rede ist, nicht an den von 1523—1534 regierenden Clemens VII, sondern nur an Robert von Genf denken können, der von 1378—1394 sich Papst Clemens VII nannte. Die fragliche Rubrik würde also dann besagen, daß jene Bestimmung über die Feier des Basiliusfestes von den Päpsten beider Obedienzen angenommen sei[5]). Daß am Schluß des 15. Jahrhunderts das Basiliusfest allgemein begangen wurde, folgt aus einer Bemerkung des „alten" Rubrikon

---

[1]) Breviarium candidi ordinis Praemonstratensium. Pars hiemalis. Am Schluß: Anno 1500. Kein Verleger angegeben.

[2]) Missale candidissimi ordinis Praemonstrateñ. ad unguem recognitum et adauctum. Venumdatur Parisiis in vico novo nostrae dñe e regione tẽpli beate Genovefae (gedruckt von Nicole Vostre, Petrus Roffet, Nicolaus Preuost.) 1530.

[3]) C. 47 dist. 1 de consecr. *Nilles* in *dieser* Zeitschrift 18, 1894, 738 f.

[4]) S. 5 Anm. 1.

[5]) Auf dieselbe Quelle wird die Notiz bei *Gavantus-Merati* a. a. O. II 230 (und gleichlautend in der Ausgabe des *Gavantus* II, Venedig 1630, 158) zurückgehen: [Festum Basilii] Novem lectionum a Clemente VI, ut in calce Martyrologii ms. ap. Fortunatum Scacchum [de cultu et veneratione sanctorum, Romae 1639].

(Brevier von 1521 f. 188v). Es sind dort die *festa ex decreto ecclesiae observanda* aufgezählt, nämlich: 1) einige Feste, die besonders genannt werden, 2) die vom Bischof vorgeschriebenen, 3) Et omne festum generaliter solemne (durch allgemeine Sitte beobachtet) ut puta *Basilii*, Antonii, Georgii, Catherinae et Luciae et omnium sanctorum specialium in terris suis. Endlich das Fest der Verklärung Christi, das Kalixt III einführte. Weil letztere Notiz am Ende nachgetragen wird, so möchte man schließen, daß die „alten" Rubriken als ganzes älter sind als Kalixt III.

Für die Einführung des Basiliusfestes im Kamaldulenserorden läßt sich ein festes Datum angeben, der bekannte Ordensgeneral *Ambrogio Traversari* befiehlt in einem Rundschreiben vom 26. März 1433 dessen Feier an[1]). Wenige Jahre später nennt ihn *Guarino von Verona:* Magnum inquam Basilium, *Graecos inter* doctorem primarium, sive sanctitatem, sive diversarum cognitionem scientiarum consideremus, und wo er eine Behauptung mit dem Ansehen von drei der größten stützen will, nennt er als diese drei Basilius, Hieronymus und Augustinus. Sein Ansehen mußte gewaltig steigen, als auf dem Florentiner Konzil aus seinen Büchern gegen Eunomius der Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohn bewiesen wurde[2]). In Mainz findet sich Basilius zuerst im Meßbuch von 1483, ein im Vorjahr gedrucktes Mainzer Missale berücksichtigt ihn noch nicht[3]). Besondere Verehrung genoß Basilius in Unteritalien[4]), in Meißen[5]) und in den Niederlanden[6]).

---

[1]) Zugleich mit den Festen von Ignatius, Cletus und Linus, Anna, Alexius, der Heimsuchung Mariä (ohne Oktav). *Martène*, Veterum scriptorum amplissima collectio 3, Paris 1724, 111 d. Noch im Kamaldulenser-Missale von 1503 ist Basilius als einziger von den vier Griechen mit einem Officium bedacht. *Grotefend* 2,2 p. 12 ff.

[2]) S. *Antoninus* Chronik 2 tit. 10 cap. 4 p. 59. *Hard.* 9, 897 f.

[3]) *Grotefend* a. a. O. 2,1 p. 113 f.

[4]) Breviarium ms. Troianum saec. 15 bei *Dreves-Blume*, Analecta Hymnica 22,54.

[5]) Breviarium Misnense von 1517 und Diurnale von 1511, Ebd. 25,142, vgl. 8,111.

[6]) Breviarium s. Donatiani Brugensis, Paris 1520, Missale Bru-

Wie Athanasius seit Ausgang des Mittelalters immer mehr Raum in der Festfeier der Kirche gewinnt, mag die folgende Übersicht veranschaulichen, die zugleich einiges über Gregor von Nazianz enthält. Wir verzeichnen die von uns eingesehenen liturgischen Bücher nach Druckjahr und Drucker, und bemerken, ob sie B, Chr, A, Gr, d. h. Basilius, Chrysostomus, Athanasius oder Gregor von Nazianz enthalten. Mit nur einer Ausnahme ist alles zu Venedig gedruckt.

| | | |
|---|---|---|
| Brevier 1481, Renner von Hailbronn . . . . | B Chr | |
| Brevier 1481, Nikolaus Ghirardenghi[1]) . . . | B Chr | A |
| Brevier 1486, Andreas de Thoresanis de Asola | B Chr | |
| Brevier 1493, Joh. Herzog . . . . . . . . . | B Chr | |
| Brevier 1497, Joh. Emerich de Spira[2]) . . . | B Chr | |
| Brevier 1499, Joh. Emerich de Spira[3]) . . . | B Chr | A |
| Brevier 1500, Joh. Emerich de Spira[4]) . . . | B Chr | |
| Missale 1501, Lukas Ant. Giunta . . . . . | B Chr | A |
| Brevier 1505, Bonetus Locatellus presbyter . | B Chr | A |
| Missale 1508, Giunta[5]) . . . . . . . . . . | B Chr | A |
| Brevier 1508, Lyon, Claudius Davost[6]) . . . | B Chr | A |
| Brevier 1514, Bernardin de Benaleis[7]) . . . | B Chr | A |

gense ms. saec. 15; Missale Moriense, Rouen 1516. Ebd. 12,97; 44,79; vgl. 3,84 (*Konrad von Haimburg* † 1360).

[1]) Schlußbemerkung: Explicit Breviarium secundae correctionis Venetiis impressum cura impensisque Nicolai Ghirardenghi, Anno salutis 1481 mensis Maii etc.

[2]) Nach Schlußbemerkung f. 387: . . . emendatum per fr. Philippum de Rotingo Mantuanum, ordinis minorum de observantia. Impressum Venetiis impensis . . . Lucae Ant. de Giunta Florentini, arte autem et ingenio Joannis Emerici de Spira Alemani. Anno D. 1497 prid. id. Junii.

[3]) Nach Schlußbemerkung korrigiert durch Petrus Arrivabene gedruckt auf Kosten Giuntas, arte Joa. Emerici de Spira.

[4]) Wiederum korrigiert durch Arrivabene, im Verlag des Giunta, gedruckt durch Emerich.

[5]) Missale Romanum nuper impressum cum multis missis de novo additis: et accentibus non parum ad cognoscendum syllabas vel longas vel breves necessariis: necnon et pulcherrimis figuris decoratum. Am Schluß die Giunta als Verleger genannt.

[6]) Im Verlag von Steph. Gueygnard.

[7]) Emendiert durch den Observanten *Franz von Feltre*.

| | |
|---|---|
| Missale 1515, Giunta . . . . . . . . . . . | B Chr A |
| Brevier 1521, Gregor de Gregoriis . . . . . | B Chr A Gr |
| Missale 1524, Giunta . . . . . . . . . . . | B Chr A |
| (Brevier 1550 Venedig . . . . . . . . . . | B Chr A)[1] |
| Missale 1556, Andr. u. Jak. Spinellus . . . | B Chr Gr |
| Missale 1557, Giunta . . . . . . . . . . . | B Chr Gr |
| Brevier 1558, Giunta . . . . . . . . . . . | B Chr Gr |

Bis 1500 erscheint also Athanasius in den Brevieren nur ausnahmsweise, von da an mindestens ein Vierteljahrhundert lang beständig. Wie es kommt, daß er in den Meßbüchern 1556 u. 1557 und in dem Brevier 1558 wieder aufgegeben und statt seiner Gregor von Nazianz bevorzugt ist, vermögen wir nicht zu sagen, möglich, daß die Gewohnheit der Griechen, nur Basilius, Chrysostomus und Gregor als ökumenische Lehrer zu feiern, hier einen Einfluß ausübte. Ebenso bleibt es rätselhaft, warum von den beiden Brevieren von 1481, die doch in derselben Stadt gedruckt sind, das eine Athanasius erwähnt, das andere ihn ausläßt. Man mag darauf hinweisen, daß sie bei verschiedenen Verlegern erschienen sind, aber diese Erklärung reicht nicht aus bei den Brevieren von 1497, 1499, 1500 die von demselben Verleger und demselben Drucker stammen, und wenn man auf den verschiedenen Korrektor der Drucke von 1497 u. 1499 aufmerksam machen wollte, so muß bemerkt werden, daß die Breviere von 1499 u. 1500 außer dem Verleger und Drucker auch noch den Emendator gemeinsam haben. Die Erklärung wird also wohl darin liegen, daß den Buchhändlern damals eine weitgehende Freiheit in der Herstellung der liturgischen Bücher zugestanden war[2]).

[1]) Nach *Gervantus-Merati* a. a. O. 222, 227, 228 f, 230.

[2]) Von *päpstlichen* Erlaubnissen für gewisse Offizien findet man allerdings nicht selten Spuren. So ist in einem Missale von 1508 am Schluß ein Einzelblatt mit einer Messe des hl. Gabriel beigebunden (Bibliothek der PP. Franziskaner zu Schwaz), das die Endbemerkung trägt: Missa approbata a sanctissimo D. N. Leone X 1515 oct. idus novembris, in castello Viterbii in camera suae residentiae. Et fiat in vigilia annuntiationis b. Mariae Virg. Clemens VII schrieb am 7. Mai 1525 das Offizium des hl. Antoninus für die Dominikaner (Acta Sanc-

Im Anhang des Breviers von 1521 (f. 20) werden eigene Lesungen für den Tag des hl. Athanasius ange-

---

torum Mai I 358), am 25. Februar 1530 für die Franziskaner und Clarissen das Offizium vom Namen Jesu als duplex vor (Katalog 429 von *K. W. Hiersemann* n. 419). Das Officium der Unbefleckten Empfängnis von Nogarolus wurde von Sixtus IV bestätigt (Brevier von 1497). Von Maria Opferung sagen die „alten" Rubriken (Brevier von 1521): novissime autem papa Sixtus IV festum ipsum sub duplici festo (so!) celebrandum iussit, celebrantibusque indulgentiam concessit similiter ordinavit de festo s. Joseph. Das eigene Offizium von Kreuzerfindung ist nach derselben Quelle f. 186v verfaßt a *Domino Petro tunc Singalensi*, bestätigt von Gregor X. Für die Tätigkeit der *Bischöfe* für Aufnahme von einzelnen Heiligenfesten ist von Wert eine Notiz im Brevier von Chur (Augsburg Ratdolt 1520) II f. 182v: Die Reliquien des hl. Justus *martyris Antisiodorensis* befänden sich in der Diözese Chur, den Bitten seiner Diözesanen wolle der Bischof [Paulus] nachgeben, atque in numerum sanctorum martyrum ad nostrum Kalendarium in die sui natalicii inscribi, atque iuxta modum aliorum festorum novem lectiones habentium iussimus celebrare. Vgl. *Bäumer* 380 415 f. Allein die Sorge der Päpste und Bischöfe für das Brevier ging nicht so weit, daß sie jede willkürliche Änderung untersagten. Wie Unberufene diese Freiheit mißbrauchten, dafür ein Beispiel. Als man den griechischen Heiligen größere Aufmerksamkeit zuwandte, fing man an, eigene Lesungen für das Fest des hl. Ignatius von Antiochien zu verfassen, in einigen Brevieren steht für ihn nur eine Lesung, in andern drei. Die erste von diesen drei Lesungen möge hier stehen, um zu zeigen, welch ungeheuerliche Erdichtungen man sich erlaubte, und welche Wohltat es war, daß Pius V jede Änderung untersagte. Im schon zitierten Brevier von 1486 f. 214 lautet diese Lesung, wie folgt:

Natale s. Ignatii episcopi et martyris. Qui tertius post b. Petrum apostolum Antiochenam rexit ecclesiam. Qui persecutione Traiani imperatoris damnatus ad bestias: Romam vinctus mittitur, ubi praesente Traiano, circumsedente senatu: pilis plumbeis scapulae eius primum contusae: deinde latera eius dilaniata et lapidibus asperis confricata. Post expansae manus eius et igne repletae, papyro oleo infuso et accenso: latera eius adusta. Post super carbones pavimento aspersos ubi sanctae plantae eius steterunt: post lectum flammantem: post dorsum eius ungulis discissum et dilaceratum: post aceto et sale plagas eius perfusas: post vinculis ferreis beata membra astricta, et pedes eius in ima carceris in ligno conclusos: ubi tribus diebus et tribus noctibus panem non comedens et aquam non bibens mansit.

geben, beginnend: Athanasius episcopus et doctor graecorum. Sie sind aus der Legende des *Petrus de Natalibus* entlehnt mit der Beifügung am Schluß: Huius venerabile corpus Venetias translatum requiescit in ecclesia s. crucis apud iudaicam miraculis clarens. In Venedig, wo man seit Mitte des 15. Jahrhunderts seine Reliquien zu besitzen glaubte, hatte Athanasius sein eigenes Offizium, verfaßt von *Ägidius von Sarzana*[1]).

Wer die Breviere aus dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts zur Verfügung hat, wird vielleicht für Gregor von Nazianz eine ähnliche Tafel aufstellen können, wie wir sie eben für Athanasius lieferten. Jedenfalls ist er zuletzt von den vier griechischen Kirchenlehrern zu Ehren gelangt, im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts haben wir ihn nur im Brevier von 1521 gefunden. Diese Vernachlässigung ist auffallend, denn Thomas von Aquin sagt von ihm unter Berufung auf den hl. Hieronymus, (eius) tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis[2]).

Das Ergebnis aus unserm Überblick über die Breviere *secundum morem Romanae curiae* ist also in Kürze dieses: Es ist ein sichtbares Streben vorhanden, den Lehrern der Griechen das Bürgerrecht in der abendländischen Liturgie zu verschaffen. Diese Bewegung geht nicht aus von den Bischöfen oder vom Papst, sondern wird getragen von der Zeitströmung, welche den griechischen Kirchenvätern und ihren Werken sich mit besonderer Aufmerksamkeit zuwendet. Trotzdem entschließt man sich nur selten, die vier griechischen Kirchenlehrer *sämtlich* in die liturgischen Bücher aufzunehmen, und niemals sind sie den älteren lateinischen Kirchenlehrern in der Verehrung gleichgestellt.

2) Die weitere Entwicklung wird auch in diesem Punkt mächtig gefördert durch das sog. Kreuz-Brevier des Kardinals Quiñonez, das seit 1535 in sehr vielen

---

[1]) Acta Sanctorum Mai I, Athanasius n. 420 (Paris 1866 p. 256).
[2]) Summa theol. I q. 61 art. 3.

Ausgaben erschien, und auf das Brevier Pius V' großen Einfluß ausübte[1]). Hier sind im Kalendarium die vier Morgenländer sämtlich berücksichtigt, am 14. Januar „Basilius episcopus confessor; fuit 1. huius“, am 27. Januar Joannes Chrysostomus episcopus confessor, und ebenso am 2. u. 9. Mai Athanasius und Gregor von Nazianz. Den abendländischen Kirchenlehrern sind sie freilich nicht gleichgestellt, nur die vier Lateiner werden als *duplex minus* gefeiert und haben ihre eigenen Kirchengebete; im *Commune confessoris pontificis* steht außerdem die Bemerkung: Infrascripta antiphona [die Antiphon *O doctor optime*] dicenda est in vesperis sanctorum Gregorii, Ambrosii, Augustini et Hieronymi[2]); nur diese also gelten als Kirchenlehrer. Aber ein sehr bemerkenswerter Fortschritt war es, daß die vier Griechen alle mit einer Lesung bedacht sind[3]), was in den alten Brevieren nicht der Fall war. Das Kreuzbrevier hat übrigens noch manche griechische Heilige aufgenommen, die man im frühen 16. Jahrhundert sonst kaum findet, so am 26. Januar Polykarp, am 13. April Justinus[4]) *philosophus martyr*, am 18. Sept. Methodius [von Olympos] *episcopus martyr*.

3. Seit am Himmelfahrtstag 1555 ein für die Erneuerung der Liturgie so eifriger Papst wie Paul IV den Stuhl des hl. Petrus bestiegen hat, scheint der Reformeifer auch bei den Buchhändlern sich in verdoppelter Weise geltend zu machen. Ein 1556 gedrucktes Meßbuch[5]) bietet auch

---

[1]) Wir benutzen die Ausgabe: Breviarivm Romanum ex sacra potissimum scriptvra, et probatis sanctorum Historijs nuper confectum, ac denuo per eundem Authorem accuratius recognitum ... Lugduni M. D. XLIII. Am Schluß: Lugduni, excudebat Baltazard Arnoullet, una cum haeredibus Joannis Barbous. M. D. XLIIII (so!).

[2]) Ebd. f. 249.

[3]) Ebd. f. 210, 213, 219, 220.

[4]) Ein *Justinus presbyter martyr* findet sich in schon älteren Brevieren häufig am 4. Aug., aber es ist ein Zeitgenosse des hl. Laurentius gemeint.

[5]) Missale Romanum ad usum sacrosanctae Romanae ecclesiae .., nunc recens in eum est ordinem redactum, ut singulae missae suis locis ab introitu neque ad calcem integrae habeantur: ita ut quivis

für den Kult der Kirchenlehrer eine Überraschung, es enthält nämlich, zwölf Jahre vor dem Brevier Pius' V, abgesehen von einer Ausnahme, ganz das heutige *Commune Doctorum*; nur das Kirchengebet ist verschieden[1]). Rätselhaft aber bleibt es, was der Herausgeber mit seinem Commune doctorum wohl beabsichtigte. Für die vier abendländischen Kirchenlehrer ist es ohne Wert, denn jeder von ihnen hat bereits sein eigenes Meßformular, und mit Ausnahme der Messe des hl. Augustin, das aus einem bereits angeführten Grund mit Ausnahme des Kirchengebetes mit dem Commune sich deckt, stimmt sonst keine der Messen der Kirchenlehrer mit ihm überein. Hieronymus z. B., der im alten römischen Meßbuch nur mit besonderen Kirchengebeten (*Oratio*, *Secreta*, *Postcommunio*) bedacht war, hat jetzt ein ganz neues Meßformular. Sollte also das Commune Doctorum für die griechischen Kirchenlehrer dienen? Man möchte es vermuten, allein kein Anzeichen deutet darauf hin, daß der Herausgeber des Meßbuches von andern Kirchenlehrern als von den abendländischen weiß. Im Gegenteil, in der Messe des hl. Hieronymus ist die alte Bemerkung wiederholt, der Priester müsse das Glaubensbekenntnis beten, *quod in quatuor doctoribus dicitur.* Von den vier griechischen Kirchenlehrern enthält das eigentliche Meßbuch keine Silbe, im vorgedruckten Kalendarium sind drei von ihnen, Basilius, Chrysostomus, Gregor der Theolog erwähnt, aber ohne ein Anzeichen, daß sie als Lehrer betrachtet werden oder nach höherm Ritus zu feiern sind.

Weniger rätselhaft liegen die Dinge in einem Meßbuch aus dem folgenden Jahre 1557[2]). Auch hier findet

---

sacerdos et sine animi perturbatione et absque ulla foliorum revolutione celebrare valeat. Venetiis apud Andream et Jacobum Spinellos Anno 1556. Nach der Schlußbemerkung vollendet im Novemb. 1555 (so!)

[1]) Es lautet: Deus, qui Ecclesia tuae beatum N. confessorum tuum doctorem mirabilem tribuisti, concede propitius ut apud Te hunc pium semper intercessorem habere mereamur.

[2]) Missale Romanum, denuo quidem summa diligentia castigatum et ob sacerdotum commoditatem optimo modo digestum, tum vero

sich wieder das *Commune unius doctoris* im Kalendarium aber werfen einige Eintragungen Licht auf den Zweck dieses Commune:

1. Januar: Basilii, episcopi et doctoris et confessoris.
27. Januar: Joannis Chrysostomi, episcopi confessoris et doctoris.
9. Mai: Gregorii theologi et confessoris.

Ganz gelöst ist freilich auch jetzt das Rätsel noch nicht. Denn bei dem Namen des hl. Chrysostomus im Kalendarium werden wir auf f. 240 des Meßbuchs verwiesen, f. 240 aber steht die Messe des hl. Hieronymus, die also auch für Chrysostomus zu nehmen ist; sie hat mit dem Commune doctorum nichts gemein als den bekannten Introitus: *In medio ecclesiae* und das Evangelium: *vos estis sal.* Wozu also ein eigenes Commune unius doctoris? Für den einzigen Basilius? Merkwürdig ist auch, daß nach alter Sitte von den vier abendländischen Lehrern im Kalendarium nur Hieronymus den Titel Doctor erhält, und daß in seiner Messe nach altem Herkommen wieder die Bemerkung steht: Credo dicitur quia est ex quatuor doctoribus.

Ein Brevier von 1558[1]), von griechischen Kirchenlehrern Basilius, Chrysostomus, Gregor den Theologen berücksichtigend, hält sich ganz in den alten Bahnen, und bietet nichts Auffallendes.

In dem Punkt, der uns hier beschäftigt, sind die eben erwähnten Meßbücher Vorläufer der Reform Pius' V. Es mag sein, daß die Buchdrucker sich unter der Hand Kenntnis von den liturgischen Reformplänen des regierenden Papstes verschafft hatten und ihre Drucke darnach einrichteten, denn daß dem freien Ermessen der Buchhändler beim Druck der liturgischen Bücher ein weiter Spielraum gelassen war, läßt sich durch viele Beispiele

---

multis Missis et orationibus devotissimis adauctum . . . Venetiis apud Junctas 1557.

[1]) Breviarium Romanum optime recognitum, in quo praeter ea, quae prius erant addita, nuper Commune sanctorum cum suis psalmis, hymnis et aliis ad id requisitis, ita est accommodatum, ut quisque per se officium dicere possit. Venetiis 1558. Nach Schlußvermerk vollendet im September 1558. Bei den Erben des Lucas Antonius Junta.

zeigen[1]). Möglich freilich wäre es auch, daß Pius V das Commune doctorum einfach aus den Venetianer Meßbüchern übernommen hat. Die erstere Annahme ist die wahrscheinlichere, denn das Commune doctorum in den beschriebenen Missalien stellt sich als Fremdkörper dar. Jedenfalls aber bereiteten solche Reformversuche der Buchdrucker dem neuen Brevier von 1568 die Wege und konnten, insofern sie die Wünsche des Klerus zum Ausdruck brachten, Einfluß auf die Reformkommission und die endgültige Form des Breviers ausüben.

4) Von größerer und gerade für unsere Sache von entscheidender Bedeutung mochte für Pius V das Brevier sein, das er selbst so oft gebetet hatte, und das durch langjährigen Gebrauch ihm vertraut und lieb geworden war, das verbesserte Brevier des Dominikanerordens vom Jahre 1551.

Der Ruf nach einer zeitgemäßen Erneuerung des Meßbbuches und Breviers, der im 16. Jahrhundert so laut in der Kirche erschallte, hatte 1551 auch auf dem Generalkapitel der Dominikaner zu Salamanca Widerhall gefunden. Die Durchsicht beider Bücher wurde auf dem Kapitel selbst begonnen und in dessen Auftrag vom Provinzial von England Angelus Bettinus zu Ende geführt; Papst Julius III billigte durch Breve vom 3. Mai die Reform und schrieb sie für alle Brüder und Schwestern des Ordens vor. Ein späterer Druck des neuen Breviers von 1563 liegt uns vor[2]). Wohin die Umänderung der beiden

---

[1]) *S. Bäumer*, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 408 f. Pius' V Bulle über das Muttergottesofficium, Bull. VII 897.

[2]) Breviarvm | Praedicatorvm | Juxta Decreta Capituli Generalis, sub R^mo P. F. Frācisco | Romaeo Castilionensi, Magistro Generali dicti | ordinis, Salmanticae, Anno Dni. MDLI. | celebrati, reformatum, et authoritate | apostolica comprobatum, vt | in sequenti folio | videre licet. | Cum summi Pontificis, et Senatus | Veneti privilegijs. | Venetiis. MDLXIII 8° 480 Blätter. — Schlußbemerkung auf S. 480: Explicit Breviarium Fratrum Praedicatorum iuxta decreta | Salmanticensis capituli reformatum, et ab eo qui reforma | uerat, denuo recognitum, et ab erroribus purgatum, | et nouissime typis datum sub Reuerendissimo | Patre F. Vincentio [Giustiniani, später Kardinal]

liturgischen Bücher zielte, besagt eine Vorbemerkung im Brevier[1]): es hätten sich in die Meßbücher und Breviere viel überflüssige Messen und Offizien eingenistet, die niemals die Billigung des Ordens erhalten hätten, ebenso seien sie durch apokryphe und mitunter weniger wahrscheinliche Legenden verunstaltet. Auf die Lesungen des neuen Breviers, offenbar als auf eine Verbesserung, wird besonders hingewiesen, sie seien aus Schriftstellen und aus den Reden und Homilien der *griechischen* und lateinischen Väter zusammengestellt.

---

Chiense dicti ordi | nis Magistro Generali. (Folgt Registrum). Venetijs apud Haeredes Lucaeantonij Junctae. | Anno Domini. MDLXIII.

[1]) Frater Franciscus Romaeus à Castilione, sacrae Theologiae professor, ac totius ordinis Praedicatorum Magister Generalis, universis fratibus sui praefati ordinis S. D. — Quum in nostro Capitulo Generali, anno elapso 1551, in Hispaniis celebrato, unanimi voto decretum fuerit: ut tam Missalia quam Breviaria nostri ordinis, multis supervacaneis et apposititijs missis et officijs, nunquam per Patres dicti ordinis comprobatis, et hystorijs seu gestis Sanctorum apocriphis et minus nonnunquam vero similibus depravata, ad candorem, nostram religionem decentem, reformarentur. Idcirco eam nos curam in aliis occupati Reverendo Provinciali Angliae Fr. Angelo Bettino socio nostro, iuxta praefati Capituli sanctiones, demandandam duximus. cuius diligentiae et vigiliarum fructus, iam Deo favente ad maturitatem pervenerunt. En igitur Fratres dilectissimi desideratum Breviarium, reformatum, instauratum et innovatum lectionibus ex sacris literis, pro cuiusque diei qualitate, et praecipuorum festorum decentia appropriatis, et antiquorum doctorum tam ex graecis quam ex latinis sermonibus et homiliis additis decoratum, pro ornamento, doctrina, ac disciplina, necnon spirituali consolatione, tam recitantium, quam etiam audientium. Quod requirimus, et monemus, ut laeto et grato animo amplexemini, praesertim cum ab hac divina recitandi forma, non tam nostro, quam apostolico etiam decreto (ut inspicere est) ad priorem vel aliam quamcunque recedere non liceat. Valete. — Diese Vorbemerkung steht auf der Rückseite des Titelblattes, es folgt auf den zwei folgenden Seiten das päpstliche Breve. Nach zwei Blättern mit Belehrung über die Osterrechnung folgt das Kalendarium (6 Blätter), dann eine *tabula epistolarum et evangeliorum totius anni* (10 Blätter), endlich ein alphabetisches Verzeichnis der Psalmen- und Hymnenanfänge (2 Blätter].

Im Dominikanerbrevier von 1563 haben nun zunächst die griechischen Kirchenlehrer bereits alle ihren Festtag mit eigenem Kirchengebet und eigenen Lesungen angewiesen, Chrysostomus am 27. Januar, Athanasius am 5., der Nazianzener am 9. Mai, Basilius am 14. Juni. Das Kirchengebet für sie alle ist das noch heute für Kirchenlehrer gebräuchliche: *Deus qui salutis aeternae beatum N. ministrum tribuisti*, das ursprünglich nur dem heil. Ambrosius eigentümlich war, und auch in dem Dominikanerbrevier von 1563 am 4. April für ihn zur Anwendung kommt. Zu Anfang eben dieses Breviers steht eine *tabula epistularum et evangeliorum totius anni secundum ordinem fratrum praedicatorum.* Die vier Morgenländer erhalten hier alle das Evangelium (*vos estis sal terrae*), das schon im älteren römischen Meßbuch und ebenso in unserm Dominikanerbrevier den vier ältern lateinischen Kirchenlehrern bestimmt ist[1]).

Mit anderen Worten, im Dominikanerbrevier von 1563 werden auch die vier Griechen als Kirchenlehrer verehrt. Es war das, soviel man aus dem bei *Grotefend* abgedruckten Dominikanerkalendarium schließen kann, eine Neuerung des Reformkapitels von 1551[2]). Die vier ältern Lateiner behaupten freilich auch in dem neuen Brevier vor ihren morgenländischen Brüdern einen Vorzug[3]), aber

---

[1]) Auch Hilarius am 14. Januar hat das Kirchengebet der Kirchenlehrer, neun Lesungen und wird als *duplex* gefeiert. — Die Epistel für die Kirchenlehrer ist in unserem Brevier meist Sap 7,7 ff (*Optavi et datus est mihi sensus*), so für Hilarius, Thomas v. Aqu., Gregor d. Gr., Ambrosius am 4. April, Hieronymus. Die Epistel *Testificor* ist für Athanasius, *Ecce sacerdos magnus* für Chrysostomus, Ambrosius am 7. Dezember und Augustinus, *Justus cor suum* für Greg. Naz. und Basilius bestimmt. Auch der hl. Dominikus hat die Epistel *Testificor* und das Evangelium *Vos estis sal.*

[2]) Zeitrechnung 2,2 p. 34 ff.

[3]) Augustin wird sehr feierlich mit eigenen Antiphonen, Hymnen und Oktav gefeiert. Dem hl. Ambrosius ist außer dem 4. April noch der 7. Dezember (mit anderm Kirchengebet: *Deus mundi actor* etc.) gewidmet. Das Fest der vier Lateiner ist, mit Ausnahme des 7. Dezember, immer als *totum duplex*, das der Griechen nur als *duplex*

die wesentlichen Züge aus dem Offizium der Kirchenlehrer sind auch den vier Morgenländern zuteil geworden. Wenn also Pius V den früheren vier Kirchenlehrern fünf neue an die Seite setzte, so hat er im wesentlichen nur auf die ganze abendländische Kirche ausgedehnt, was er in seinem Ordensbrevier schon vorfand. Das gilt von den vier Morgenländern, das gilt in höherem Grade noch vom hl. Thomas von Aquin. Denn auch er wurde in seinem Orden schon längst als Kirchenlehrer verehrt. Schon in der Überschrift seines Offiziums heißt er *doctor* und *confessor*, und die Antiphon zur ersten Vesper preist ihn als *Foelix Thomas*, *doctor ecclesiae*, *lumen mundi* etc.[1]).

einfachhin zu begehen. Die vier Abendländer, auch Ambrosius an beiden Festen, erhalten neun Lesungen, drei aus der hl. Schrift, sechs aus ihrer Lebensgeschichte, wärend von den vier Griechen nur Chrysostomus und Basilius der gleichen Ehre sich erfreuen, Athanasius und Gregor von Nazianz haben nur *eine* Lesung aus der hl. Schrift, zwei aus ihrer Lebensgeschichte.

[1]) Die historischen Lesungen des reformierten Dominikanerbreviers stimmen mit den Lesungen des Kreuzbreviers manchmal wörtlich überein. Eine Probe möge hier stehen; die Worte des Kreuzbreviers, welche eine Änderung erfahren, sind *kursiv* gedruckt, wie sie geändert wurden, ist in der Spalte rechts angegeben:

| Kreuzbrevier: | Dominikanerbrevier: |
|---|---|
| 9. Mai (Ohne Überschrift) | (Ex eius vita et praefatione Ruffini in apologeticum Gregorii) |
| Gregorius, qui ex singulari rerum divinarum doctrina *Theologi cognomen invenit*, natus est in Capadocia, | primus post Joannem evangelistam theologi meruit cognomen |
| sed Athenis educatus, *ac eruditus omni philosophia: unde* | atque omni philosophia eruditus, |
| in patriam reversus factus est episcopus primum Sasimorum, deinde Nazianzenus, ut refert Hieronymus, qui hoc praeceptore se profitetur s. scripturas, *explanare didicisse.* | didicisse. Postea |
| *Tum* Constantinopolim translatus, | |
| ubi *populum erudiendo infectum haereticorum veneno tantum* profecit, ut tunc primum sibi populares Christiani esse viderentur. | populum infectum haereticorum veneno non minus exemplo quam sermone erudiendo tantum |

5. Zum Schluße sei noch kurz auf einige naheliegende Folgerungen aus den obigen Ausführungen hingewiesen.

a) Wenigstens unter der erwähnten Rücksicht läßt sich ein Einfluß des Stundengebetes der Dominikaner auf das römische Brevier Pius V wahrscheinlich machen.

b) Ferner möchte ein persönlicher Anteil des heiligen Papstes an der Neuordnung des Breviers von 1568 wenigstens in jenem einen Punkte anzunehmen sein. Es saßen zwar in der Kommission zur Reform des kirchlichen Stundengebetes die beiden Dominikanerbischöfe Egidio Foscarari und Leonardo Marini; in erster Linie mochten sie es sein, die eine Rangerhöhung der vier Griechen nach dem Vorgang ihres Ordensbreviers vorschlugen. Allein wenn man einen Einfluß der Dominikanerbischöfe zugibt, so besteht kein Grund, die Anteilnahme des Dominikanerpapstes zu leugnen. Niemand bezweifelt, daß die Erhebung des hl. Thomas von Aquin zum Kirchenlehrer das per-

---

| | |
|---|---|
| 27. Januar<br>(Ohne Überschrift) | (Ex historia tripartita) |
| *Joannes Chrysostomus Antiochiae natus* | Joannes cognomento Chrysostomus ob linguae sermonisque praestantiam, Antiochiae natus Secundo et Anthusa nobilibus parentibus |
| cum esset liberalibus artibus eruditus, relictis forensibus et saecularibus studiis, *quibus ab ineunte aetate vacaverat,* | quibus vacaverat sub Libanio sophista et Andragatho philosopho |
| totum se sacrarum literarum studio *tradidit.* | tradidit sub disciplina Diodori et Carterii, qui eo tempore s. monasteriis praesidebant. |
| *Ergo a Meletio Antiochiae episcopo lector et diaconus et ab Evagrio illius successore* | Nec multo post a Zenone episcopo lector in ecclesia antiochena, deinde diaconus a Meletio, ab Evagrio autem Paulini successore |
| sacerdos ordinatus, tum doctrinae, tum sanctitatis nomine *omnium voce celebrabatur*, qua fama motus Arcadius imperator, ipsum ex Antiochia accersiri iubet, ut Nectario Constantinopolitano episcopo mortuo *succedat* etc. | probatissimorum omnium voce celebris habebatur<br><br>succederet |



sönliche Werk des heiligen Papstes war. Warum sollte er der Ehrung der vier Griechen fremd geblieben sein, die ihm als einem Mitglied jenes Ordens nahe liegen mußte, in dem das Studium der Theologie eine Ordenspflicht ist, und der für die Leuchten der kirchlichen Wissenschaft eine besondere Verehrung fühlen mußte?

c) Außerdem besteht zwischen der Erhebung des hl. Thomas von Aquin und jener der vier Morgenländer nicht nur insofern ein Zusammenhang, als die eine wie die andere zu derselben Zeit überlegt wurde, und die eine die andere weniger auffallend erscheinen ließ und erleichterte. Beide Maßregeln sind auch innerlich verwandt. Man hatte in Rom das Bewußtsein, daß mit dem Trienter Konzil auch für die kirchliche Wissenschaft eine neue Zeit anbreche, die fünf neuen Kirchenlehrer sollten ihr Führer und Wegweiser sein. Von vornherein war man sich in kirchlichen Kreisen klar, daß die Errungenschaften der mittelalterlichen Theologie nicht preiszugeben seien; in diesem Sinn antwortete man den Anfeindungen, welchen die Scholastik von Seite der Protestanten und in ihrem Gefolge von manchen Katholiken damals ausgesetzt war, durch die Erhebung des größten der Scholastiker. In Zukunft konnte auf kirchlichem Boden nicht mehr die ganze mittelalterliche Theologie als Geistesverirrung betrachtet und alles Heil in der Rückkehr zu den Kirchenvätern gesucht werden. Zugleich war aber auch Stellung gegen die Auswüchse der ausgehenden Scholastik genommen, indem man auf jenen Theologen zurückgriff, der das höchste und tiefste der mittelalterlichen Geistesarbeit bezeichnete. Die Zeit für seine Erhebung war gekommen, denn die Streitigkeiten des 14. u. 15. Jahrhunderts, in denen die Lehre des großen Dominikanertheologen ihre Feuerprobe bestanden hatte, gehörten der Vergangenheit an, schon hatten einzelne Theologen wie Konrad Köllin und der Kardinal von Gaeta begonnen, die Summa des hl. Thomas ihren Vorlesungen zugrunde zu legen; jetzt verwies man auch von kirchlicher Seite auf ihn, dessen Lehre ebenso wohl als die reifste Frucht der mittelalterlichen Dogmatik gelten konnte, wie in einem anderen Thomas, dem von Kempen,

die mittelalterliche Aszese zu ihrem reinsten Ausdruck gelangt war.

Auf der andern Seite verschloß man sich in Rom nicht gegen die Errungenschaften und Bedürfnisse einer neuen Zeit. Die humanistische Bewegung hatte freilich der Kirche Grund genug zur Beschwerde gegeben, aber darin lag für die Kirche kein Anlaß, die Augen für die guten Seiten der Bewegung zu schließen. Man war den Humanisten dankbar dafür, daß sie die griechischen Lehrer ans Licht zogen und zugänglich machten, man billigte und ehrte diese Bestrebungen, indem man die vier hauptsächlichsten Lehrer der Griechen auch als Lehrer des Abendlandes und der ganzen Kirche anerkannte. Es lag darin eine Aufforderung zum Studium ihrer Werke und somit eine Aufforderung zur Ausbildung der positiven Theologie, die kurz vorher durch die Erfindung des Buchdrucks erst möglich geworden war, und die in naher Zukunft und namentlich im 17. Jahrhundert einen so hohen Aufschwung nehmen sollte. Pius V hatte also der nachtridentinischen Theologie Richtlinien gezogen, als er fünf neue Kirchenlehrer aufstellte; der scholastischen und spekulativen Theologie gab er als Führer den hl. Thomas, die positive Theologie ermunterte er durch die Ehre, die er den vier griechischen Lehrern erwies.

## II. Überblick über die allmähliche Anerkennung der Kirchenlehrer

Für die allgemein in der abendländischen Kirche anerkannten Kirchenlehrer mögen hier die Daten zusammengestellt sein unter denen ihre Anerkennung erfolgte. Das Dictionnaire de théologie catholique IV 1509 bietet freilich eine solche Übersicht, aber sie ist nicht ganz ohne Fehler und verzichtet auf die Belegstellen, während doch in manchen Fällen die Möglichkeit leichter Nachprüfung manchem erwünscht sein wird. Das gleiche gilt von den andern Zusammenstellungen, die uns bekannt wurden, keine ist vollständig und hinlänglich genau.

Es wurden zu Kirchenlehrern erklärt: 1.—4. Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor der Grosse durch Dekretale Bonifatius' VIII vom 20. September 1295, abgedruckt bei *Raynaldus* ad a. 1295 n. 55, Cap. „Gloriosus" de reliquiis et sanctorum veneratione lib. 3 cap. 22 in VI. (hier ohne Datum u. Überschrift). Vgl. *Potthast*, Regesta n. 24188 f.

5. Thomas von Aquin durch Bulle Pius' V vom 11. April 1567. Abdruck in den Bullarien, z. B. in der sog. Luxemburger Ausgabe II 238, in der Turiner Ausgabe VII 564.

6.—9. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus durch das Brevier Pius' V 1568.

10. Bonaventura durch Bulle Sixtus' V vom 14. März 1588. Über das Datum der Bulle besteht in den Nachschlagebüchern eine Unklarheit. Einige weisen sie dem Jahre 1587 zu, so *Jeiler* im Kirchenlexikon II 1023; *Lemmens* im Kirchlichen Handlexikon I 691; *Hurter* im Nomenklator II$^3$ 322; *Gaß-Nitzsch* bei *Herzog-Hauck* III$^3$ 284. Das Dictionnaire de théologie catholique ist geteilt, *E. Smeets* II 966 stimmt für das Jahr 1587; dagegen *E. Valton* ebd. IV 1509 für 1588. Unter dem letzteren Jahr 1588 wird die Bulle von den Bullarien eingereiht, so von der Luxemburger Ausgabe II 677 ff, von *Cocquelines* IV Pars IV p. 405[1]), von der Turiner Ausgabe VIII 1012. Für 1588 ist auch L'art de vérifier les dates, Nouv. éd. Paris 1770, 317, und *Stan. Melchiorri de Cerreto* in der Fortsetzung von *Waddings* Annalen, tom. XXII, Neapoli 1847 p. 185, ad a. 1588 n. 17.

Damit ist aber der Verwirrung noch nicht genug. Die bisher erwähnte Verschiedenheit wäre durch verschiedene Auflösung des in der Bulle richtig angegebenen Datums erklärbar. Allein auch in den verschiedenen Abdrücken der Bulle stimmen die Datierungen nicht miteinander überein. In der Luxemburger Ausgabe des römischen Bullariums endet das Aktenstück mit den Worten:

---

[1]) So wenigstens nach *Gius. de Novaes,* Elementi della storia de' Sommi Pontefici VIII, Roma 1822, 198 Sixtus V n. 87. *Novaes* setzt ebenfalls die Bulle 1588 an.

Datum Romae apud basilicam s. duodecim apostolorum anno Incarnationis Dominicae millesimo quingentesimo octuagesimo *octavo*, pridie idus martii, Pontificatus nostri anno tertio. Die Bollandisten dagegen, welche Julii III 800 (Pariser Ausgabe) die Bulle nach Heinrich Sedulius abdrucken, lesen octuagesimo *septimo* statt octuagesimo octavo. Die ausgezeichnete neue Ausgabe der Werke Bonaventuras durch die Franziskaner von Quaracchi, — die übrigens ihre kritische Sorgfalt dem Text Bonaventuras, nicht aber der Bulle zuwandten — hat beide Angaben; im Abdruck der Bulle zu Eingang des ganzen Werkes (I p. LII) liest man octuogesimo *octavo*, in einer Abhandlung über das Leben des Heiligen am Schluß der ganzen Bonaventura-Ausgabe ist Vol. X, 72 der Schlußsatz der Bulle wiederum abgedruckt, und hier liest man octogesimo *septimo;* nach p. 71 fiele die Erhebung Bonaventuras zum Kirchenlehrer ins Jahr 1587. Welches ist nun die richtige Lesart, und wie ist das Datum aufzulösen?

1. *Lesart.* Für die Lesung: Jahr der Menschwerdung 1587 spricht vor allem der Abdruck der Bulle vor dem ersten Band der Bonaventura-Ausgabe vom Jahre 1588, dort lautet nämlich das Datum: Datae Romae apud Basilicam SS. XII Apostolorum Anno Incarnationis Dominicae Millesimo quingentesimo octuagesimo *septimo*, Pridie Idus Martij. Pontificatus Nostri Anno tertio. Nun steht diese Ausgabe der Erhebung Bonaventuras zum Kirchenlehrer zeitlich fast so nahe wie nur möglich, sie erschien auf Veranlassung und unter den Augen des Papstes, sie hat mit der Bulle den gleichen Zweck, die Ehre des Heiligen und die Verbreitung seiner Lehre zu fördern. Der Papst selbst berichtet in seiner Bulle, in eben jener Absicht habe er das Bonaventurakolleg in Rom errichtet, in welchem die Theologie des Heiligen vorgetragen werden solle, in eben jener Absicht seien die Werke Bonaventuras auf seine Veranlassung im Erscheinen[1]). Wer also die Urschrift

---

[1]) Ut seraphici doctoris eruditio ad multorum utilitatem latius diffundatur et ex eius libris et operibus eruditi et studiosi viri copiosiores suavioresque in dies fructus capiant, . . . primum quidem

der Bulle und die römischen Register nicht einsehen kann, wird sich an den Druck in der Bonaventura-Ausgabe von 1588 halten müssen; spätere Abdrücke fallen dem gegenüber nicht ins Gewicht.

Mit der Ausgabe von 1588 stimmt überein der Mainzer Nachdruck dieser Ausgabe vom Jahre 1609, ebenso der Abdruck der Bulle bei Heinrich Sedulius vom Jahre 1613[1]). An beiden Stellen liest man octuagesimo *septimo*. Hierbei ist eines zu bemerken: Der Abdruck in der Bonaventura-Ausgabe von 1588 bietet die Unterschriften der Kardinäle unter der Bulle und den Vermerk des Notars über die vollzogene Veröffentlichung *nicht*, Sedulius aber hat p. 280 f die Unterschriften, p. 282 den notariellen Vermerk. Sedulius kannte also außer dem Text in der Bonaventura-Ausgabe von 1588 noch einen anderen Abdruck, dem er die Unterschriften etc. entnahm. Dann ist aber anzunehmen, daß er auch die Bulle selbst aus diesem andern Abdruck wiedergab. Folglich sprechen für die Lesart octuagesimo septimo *zwei* von einander unabhängige Zeugen, sie ist also auch rein kritisch betrachtet festzuhalten.

Man könnte einwenden, daß auch *Cherubini* die Unterschriften mit dem Notariatsvermerk abdruckt, daß also auch er, ebenso wie Sedulius, aus einem der ältesten Drucke schöpft. Allein diese Schwierigkeit wird bei weiterer Betrachtung von selber schwinden, und abgesehen davon stehen noch immer zwei Zeugen für 1587 gegen einen für 1588.

---

in alma urbe nostra in hac Basilica SS. duodecim Apostolorum S. Bonaventurae nomine collegium instituimus, in quo ex huius praecipue eximii devotique doctoris operibus et commentariis s. theologia publice explicetur: deinde etiam opera illius omnia, quae inveniri potuerunt partim nondum edita nostraque auctoritate et impensis undique conquisita, partim iam evulgata simul omnia decenti forma et quam emendatissime imprimi et e typographia nostra Vaticana in lucem emitti curamus. Bull. Rom. 8, Turin 1863, 1010.

[1]) *Henr. Sedulius*, Historia seraphica vitae B[mi] P. Francisci Assisiatis illustriumque virorum et feminarum ex tribus eius ordinibus, Antverpiae 1613, 269—282.

Bis zum Jahre 1613 war also alles in Ordnung und bestand, so viel man sieht, kein Zweifel über das Datum der Bulle. Doch nun naht raschen Schrittes das Verhängnis. Im Jahre 1617 erschien des *Laertius Cherubini* zweite Ausgabe des Römischen Bullariums, das nunmehr zum ersten Mal auch die Konstitutionen Sixtus' V umfaßte. *Cherubini* nun druckte im Datum octuagesimo *octavo*[1]). Sein Sohn wiederholte in der dritten Auflage des Bullariums 1638 dieselbe Angabe[2]), und jetzt war ihr Glück gemacht, sie wurde in den neuen Auflagen der Bullarien immer wieder abgedruckt bis auf die neueste Zeit. Es wird sich bald des genaueren ergeben, daß diese neue Lesart auf Korrektur des älteren *Cherubini* beruht, der gute *Laertius* hat in einer unglücklichen Stunde das Bächlein der Überlieferung in ein falsches Rinnsal geleitet, in dem es nun lustig weiter sprudelt, wahrscheinlich bis zum jüngsten Tag.

2. *Auflösung.* a) Daß die Bulle aus dem dritten Pontifikatsjahr Sixtus' V stammt, ist nicht zweifelhaft, alle Abdrücke stimmen in dieser Beziehung überein. Nun wurde Sixtus V zum Papst erwählt am 20. April 1585 und gekrönt am folgenden 1. Mai. Folglich beginnt sein erstes Pontifikatsjahr am 1. Mai 1585, sein drittes Pontifikatsjahr läuft vom 1. Mai 1587 bis 30. April 1588, der 14. März im dritten Pontifikatsjahr ist also der 14. März 1588.

b) Die Jahre der Menschwerdung beginnen am 25. März, die Jahre der Geburt des Herrn neun Monate später am 25. Dezember, die Jahre der Beschneidung, d. h. unsere heutige Jahreszählung, wiederum 8 Tage später am 1. Januar. Somit beginnt das Jahr der Beschneidung 1587 am 1. Januar 1587, das Jahr der Geburt Christi 1587 am 25. Dezember 1586 nach unserer Rechnung, das Jahr der Menschwerdung 1587 endlich nach heutiger Zählweise am 25. März 1586. Nun ist aber die Datierung nach Jahren der Menschwerdung nicht eine Datierung nach *laufenden*

---

1) *Laertii Cherubini* Bullarium, Romae 1617 tom. II 620—623.

2) Bullarium Romanum novissimum tertio editum, Romae 1638, II 473.

Jahren, wie wir es in unserer heutigen Datierung gewohnt sind, sondern nach *vollendeten* Jahren, die Datierung: im Jahre der Menschwerdung 1587 am 14. März bedeutet, daß man das nach unserer Zählung vom 25. März 1586 bis 24. März 1587 laufende Jahr der Menschwerdung 1587 als vollendet zu nehmen, und vom folgenden Jahr, das vom 25. März 1587 bis 24. März 1588 sich erstreckt, die bis zum 13. März verlaufenen Tage noch hinzuzurechnen hat. Zählt man aber vom 25. März 1587 unserer Jahresform bis zum folgenden 14. März, so trifft man auf den 14. März 1588. So wird man also auch von dieser Seite auf den 14. März 1588 als das Datum der Bulle geführt, das Pontifikatsjahr stimmt mit dem Jahr der Menschwerdung überein[1]). Die Lesart octuagesimo *octavo* der Menschwerdung kann nicht richtig sein, denn sie führte auf den 14. März 1589 unserer Zeitrechnung.

Nach einer Schlußbemerkung des Notars wurde die Bulle in der gebräuchlichen Weise veröffentlicht: Anno a nativitate Dom. 1588, Indict. 1, die vero Veneris, 18. martii . . . anno eius (Pontificatus Sixti V) tertio. Diese Angaben stimmen zusammen. Das Jahr der Geburt 1588 ist das dritte Pontifikatsjahr, es hat 1 zur Indiktionszahl, der 18. März ist ein Freitag. Mag also die Bulle *erlassen* sein wann immer, das Jahr der *Veröffentlichung* ist jedenfalls 1588. Ist es aber dann wahrscheinlich, daß Sixtus V seine Bulle ein Jahr lang liegen ließ, bis er sie veröffentlichte?

3) Doch es bedarf eigentlich so langer Erörterungen nicht. Die Bulle trägt in sich selbst den Beweis, daß sie nicht im Jahre 1587 erlassen sein kann. Denn

a) es ist eine Tatsache darin als schon vergangen erwähnt, die erst ins Jahr 1588 fällt. Sixtus V berichtet nämlich in der Bulle, daß er in Rom das Kollegium des

---

[1]) Vgl. *N. Nilles* in dieser Zeitschrift 25, 1901, 1 ff. Die dort von Nilles vorgetragene Erklärung beseitigt in annehmbarer Weise die scheinbare Ungereimtheit, daß das Jahr der Geburt Christi vom 25. Dez. 1586 bis 24. Dez. 1587 läuft, das Jahr der Menschwerdung aber vom 25. März 1587 bis zum 24. März 1588, anscheinend also die Menschwerdung später als die Geburt ist.

hl. Bonaventura bereits errichtet habe[1]), was am 1. Januar 1588 geschah[2]).

b) Einen völlig durchschlagenden Beweis bieten die Unterschriften der Bulle. Sie trägt nämlich die Unterschriften von Kardinälen, die erst am 18. Dezember 1587 als solche ernannt wurden. Also kann die Bulle nicht schon am 14. März 1587 erlassen sein. Am 18. Dezember 1587 hat nämlich Sixtus V folgende Kardinäle ernannt[3]):

1. Scipio Gonzaga vom Titel S. Maria del Popolo.
2. Antonio Maria Sauli von S. Vitale.
3. Giovanni Evangelista Pallotta von S. Matteo in Merulana.
4. Pietro de Gondi von S. Silvestro in Capite.
5. Stefano Bonucci von S. Pietro e Marcellino.
6. Giovanni Mendoza von S. Maria in Transpontina.
7. Ugo Verdala von S. Maria in Portico.
8. Federigo Borromeo von S. Maria in Domnica.

Nun vergleiche man mit dieser Liste den Schluß der Kardinalsunterschriften unter unserer Bulle[4]).

[1.] Ego Scipio Cardinalis Gonzaga tt. S. Maria de Populo.
[2.] Ego Antonius Card. Saulius tt. S. Vitalis.

---

[1]) Siehe oben S. 40 Anm.

[2]) Bei *Wadding* XXII 185 Jahr 1588 n. 17 wird zunächst die Erhebung Bonaventuras zum Kirchenlehrer erzählt. Dann heißt es n. 18 p. 190 weiter: Hoc item tempore ad totius seraphici ordinis decus alia praestitit Pontifex. Lata enim Constitutione „Ineffabilis" Kalendis Januarii in ipso sui ordinis SS. XII Apostolorum de Urbe Coenobio, S. Bonaventurae nomine collegium instituit... Sub eadem die mandat archiepiscopo Theatin. „Ex iustis" ut nomine huius collegii possessionem capiat omnium redituum monasterii s. Mariae Arabonae. Alteram sub id temporis constitutionem „Apostolici muneris" XI. calendas Februarii edidit etc. Die Bulle *„Ineffabilis"* ist datiert vom 18. Dez. 1587 (Bull. Rom. Taur. VIII 987 f). Sixtus V sagt darin (§ 2) von Bonaventura: quem inter praecipuos Ecclesiae doctores adscribendum et ornandum per specialem nostram constitutionem declaravimus. Man wird das von der schon entworfenen, aber noch nicht veröffentlichten Konstitution verstehen können und müssen, wenn nicht declarabimus zu lesen ist.

[3]) *Novaes* 8 192.

[4]) Wir benutzen den Abdruck bei *Cherubini,* Bullarium Romanum novissimum II, Romae 1638, 472.

[3.] Ego Evangelista Card. Cusentinus tit. Sancti Matthaei in Merulana.
[5.] Ego F. Stephanus Card. Aretinus tit. SS. Marcellini et Petri.
[8.] Ego Federicus Sanctae Mariae in Domnica diaconus Card. Borromeus.

Unser Ergebnis ist also, daß weder über die Lesart der Datierung noch über die Auflösung des Datums ein vernünftiger Zweifel obwalten kann; wenn in den Handbüchern darüber Unklarheit und Verwirrung herrscht, so kommt es nur daher, daß niemand sich die Mühe nahm, der Sache nachzugehen. Die Bulle wurde erlassen *Pridie idus Martii anni incarnationis 1587,* das heißt nach unserer Datierungsweise am 14. März 1588.

11. Anselmus auf Bitten des Prätendenten Jakob III von England durch Dekret der Ritenkongregation vom 3. Februar 1720, das Clemens XI bestätigte. Abdruck des Dekretes in Clementis XI Opera omnia, Frankfurt 1729, 1215; vgl. *Gavantus-Merati,* Thesaurus s. rituum II, Augsburg 1763, 226; *Novaes* XII 162, Clemente XI n. 132.

12. Isidorus von Sevilla durch Dekret der Ritenkongregation vom 25. April 1722 und dessen Bestätigung durch Innozenz XIII (*Gavantus-Merati* II 226; *Benedikt XIV* de can. lib. IV p. 2 cap. 11 n. 5; MSL 81, 85). In Spanien und den spanischen Kolonien wurde er schon früher auf Grund einer Erlaubnis Gregors XIII als Kirchenlehrer verehrt (*Benedikt XIV* ebd.).

13. Petrus Chrysologus durch Benedikt XIII, Decreto Urbis et Orbis vom 10. Februar 1729, welches das von der Ritenkongregation am 19. August 1617 für Imola gewährte Offizium auf die ganze Kirche ausdehnte (*Gavantus-Merati* II 219; *Novaes* XIII 109, Benedetto XIII n. 58).

14. Leo der Grosse durch Bulle Benedikts XIV vom 15. Oktober 1754 (Benedicti XIV Bullarium IV, Venedig 1768, 98 f). Über die Gründe für Leos Erhebung vgl. die *Ballerini* in der Widmung ihrer Ausgabe der Werke Leos an Papst Benedikt XIV, MSL 54,9—14. Leo der Große wurde vor Pius V im römischen Brevier überhaupt nicht erwähnt, noch 1550 fehlte er darin (*Gavantus-Merati* II

226); dagegen wurde Leo II von altersher am 28. Juni geehrt (z. B. Brevier von 1504 [Venedig. Giunta] f. 283, Kirchengebet und Lesungen). Das Kreuzbrevier hat Leo den Großen am 11. April aufgenommen (Ausgabe von 1543 f 217v). Leo II dagegen fehlt im Kreuzbrevier.

15. Petrus Damiani durch Beschluß der Ritenkongregation vom 27. Sept. 1828, vom Papst bestätigt am 1. Okt., abgedruckt in Decreta authentica Congregationis s. rituum ex actis eiusdem collecta. Vol. II Rom 1898 p. 225 n. 2663; *Mühlbauer,* Decreta authentica Congregationis s. rituum II, München 1865, 717 f.

16. Bernardus durch Breve Pius' VIII vom 20. August 1830 (*Barbèri,* Bullarii Romani Continuatio tom. XVIII, Rom 1836, 136). Vgl. *Mabillons* Vorrede zu den Werken des Heiligen n. XXIII (MSL 182,26).

17. Hilarius durch Breve Pius' IX vom 13. Mai 1851, abgedruckt samt den bezüglichen Bittschriften der französischen Bischöfe in Acta et decreta s. Conciliorum recentiorum Collectio Lacensis IV 638; vgl. Correspondance de Rome 1851, 266 f.

18. Alphons von Liguori durch Breve Pius' IX vom 7. Juli 1871, abgedruckt in Acta s. Sedis VI, Romae 1870 [u. 1871] 320; ebd. 289—320 über die Verhandlungen, welche dem Dekret vorausgingen. Vgl. S. Rituum Congregatione ... Urbis et Orbis, Concessionis tituli doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam ... Romae 1870.

19. Franz von Sales durch Breve Pius' IX vom 16. November 1877, abgedruckt in Acta s. Sedis X, 1877, 411 ff; ebd. 332 ff über die Vorverhandlungen. Auf dem Vatikanischen Konzil unterschrieben 452 Bischöfe das Postulat, ihn zum Kirchenlehrer zu erheben; ebd. 361; Abdruck desselben in Collectio Lacensis VII 897 ff.

20.—21. Cyrill von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem durch die Bestimmung der Ritenkongregation vom 28. Juli 1882, sie im Offizium und der Messe als Kirchenlehrer zu ehren. Acta s. Sedis XV, Rom 1882, 264 f 276 f.

22. Johannes Damascenus durch Dekret der Ritenkongregation vom 19. Aug. 1890, ebd. XXIII, 1890—91, 255.

23. Beda durch Dekret der Ritenkongregation vom 13. November 1899, ebd. XXXII, 1899—1900, 338. Die Bittschrift des Kardinals *Wiseman* und seiner Suffragane um das Offizium des Kirchenlehrers für den Heiligen in Analecta iuris Pontificii I 1855, 1318 ff.

Über die Ansprüche einiger anderer Heiligen auf den Titel des Kirchenlehrers, vgl. Benedikt XIV de can. lib. IV p. 2 cp. 11 f: über den hl. *Ludgerus* cap. 11 n. 14; *Leander* n. 15 (als Kirchenlehrer für Spanien und dessen Kolonien bestätigt durch Dekret vom 25. April 1722); dessen Bruder *Fulgentius*, dem irrtümlich in Spanien die Schriften des hl. Fulgentius von Ruspe beigelegt wurden; ebd. n. 16; über *Ildephons* von Toledo ebd. c. 12 n. 1 ff, *Antoninus* von Florenz ebd. n. 9. Ob der hl. *Teresia* von Avila der Titel Doctor ecclesiae beigelegt werden könne, vgl. Acta Sanctorum Oct. VII, Teresia § 81 n. 1608 p. 468. — Über die Autorität, die einem Kirchenlehrer als solchem zukommt, vgl. *F. Ehrle* in Stimmen aus Maria Laach 18, 1879, 485—498.

# P. Christoph Rassler S. J.

Von **Wilhelm Kratz** S. J.—München

---

Christoph Raßler[1]), geboren am 12. August 1654 zu Konstanz, trat im jugendlichen Alter von 15 Jahren (30. September 1669) in das Noviziat der oberdeutschen Ordensprovinz in Landsberg ein[2]). Nach Ablauf des zweijährigen Noviziates kam er nach Augsburg ins Juniorat, um seine Gymnasialbildung zu ergänzen und Rhetorik zu studieren (1671/72). Während der nächsten drei Jahre widmete er sich in Ingolstadt dem Studium der scholastischen Philosophie. Die im Jesuitenorden übliche Unterbrechung der Studien durch die Lehrtätigkeit führte Raßler nach München, wo er mit der untersten Grammatikklasse begann und nebenher noch Katechese in der Volksschule zu Haidhausen erteilte. Im Jahre 1677 ward er als Lehrer der Humaniora oder Poesis nach Burghausen, das Jahr darauf in gleicher Eigenschaft nach Augsburg versetzt. Damit war für ihn die Kollegstätigkeit abgeschlossen. Das Studium der Theologie begann Raßler Herbst 1679 zu Ingolstadt. Aber schon nach 2 Jahren sandten die Obern

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen und gleichzeitigen Abt des Klosters Zwiefalten († 1675), der ebenfalls aus Konstanz stammte. Allg. Deutsche Biographie XXVII 334.

[2]) Diese und die folgenden biographischen Daten sind, soweit nichts anders vermerkt wird, den Catalog. person. München, Reichsarchiv, Jes. i. g. 199 entnommen.

den reich talentierten Scholastiker zur weiteren Ausbildung nach Rom[1]).

Nach Abschluß seiner Studien begann Raßler alsbald die wissenschaftliche Tätigkeit, der sein ganzes künftiges Leben gewidmet sein sollte. Von 1685—1691 gab er zu Ingolstadt zweimal nacheinander den ganzen philosophischen Kurs. Die folgenden fünf Jahre (1691—1696) weilte er in Dillingen, wo er im ersten Jahre Moral, die übrige Zeit Dogmatik lehrte. Nach Ingolstadt zurückgekehrt, war Raßler noch weitere 6 Jahre (1696—1702) als Dogmatikprofessor tätig. Als er 1702 von seiner Professur zurücktrat, übernahm er das wichtige Amt eines Studienpräfekten. Gleichzeitig dozierte er Exegese (1702—1714).

Neben seiner Lehrtätigkeit entfaltete Raßler eine nicht unbedeutende literarische Tätigkeit[2]). Wir besitzen von ihm eine Reihe Druckschriften und Manuskripte. Mit besonderer Vorliebe scheint er philosophische und theologische Kontroversfragen behandelt zu haben. Von seinen gedruckten Werken führen 8 den Titel Controversiae philosophicae bezw. Controversia theologica. Bedeutend wichtiger als Raßlers philosophische Dissertationen sind seine theologischen Erzeugnisse. Leider ist uns ein großer Teil derselben nur in den Nachschriften seiner Schüler erhalten. Diese in mehreren Bibliotheken zerstreuten Manuskripte behandeln fast die gesamte Dogmatik. Raßlers gedruckte theologische Werke erstrecken sich auf Fragen aus den verschiedensten Gebieten der Theologie. Die beiden Abhandlungen über den letzten Glaubensgrund (Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinae. Diling. 1696) und die bekannte Streitfrage von der Willensfreiheit (Controversia de physica praedeterminatione. Ingolst. 1697) sind vorwiegend für Fachleute von Interesse.

---

[1]) In einem Briefe Raßlers an den Sekretär des Generals vom 29. Dez. 1694 erzählt Raßler, P. *Bartholomäus Caregno* sei zwei Jahre sein Lehrer gewesen (*Döllinger-Reusch,* Moralstreitigkeiten II 181). P. Caregno war aber Professor der Theologie in Rom, wo er 1706 starb. Vgl. *Sommervogel,* Bibliothèque II 773 sub Carreno.

[2]) Vgl. *Sommervogel* Bibliothèque VI 1461 ff.

Größere Bedeutung besitzt sein Werk De regula externa fidei divinae (Ingolstadt 1701), in welcher er die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gegen die Erklärungen des gallikanischen Klerus von 1682 verteidigt. Trotz des ausgesprochen apologetischen Zweckes ist die Schrift keineswegs polemisch gehalten, sondern behandelt die Frage in ruhiger, positiver Form. Weil die großen, dickleibigen Foliobände, die über dieses Thema schon geschrieben, auf viele abschreckend wirken, will Raßler in einem kurzen Kompendium die Frage untersuchen, ob zur Glaubensgewißheit das innere, subjektive Glaubenslicht allein genügt, oder ob noch eine äußere, sichtbare und zwar unfehlbare Glaubensregel existieren muß. Raßler geht bei seiner Untersuchung gründlich zu Werke und beantwortet der Reihe nach die Grundfragen der Apologetik: Was ist Religion? Gibt es eine wahre Religion? Wie kann man zu ihrer Kenntnis gelangen? Welche von den verschiedenen christlichen Konfessionen besitzt die Kennzeichen der wahren Religion? Wie ist es, wenn unter den Anhängern der wahren Religion Streitfragen über Glaubens- und Sittenlehren entstehen? Genügt zu deren Entscheidung das Licht der reinen natürlichen Vernunft oder eine innere, übernatürliche Erleuchtung des Geistes, die sogen. „Privatgeister“? Oder ist dazu eine äußere Glaubensregel und (als deren Träger) ein sichtbarer Richter erforderlich, um derartige Kontroversen in unfehlbarer Weise zu entscheiden? Nachdem Raßler die Notwendigkeit einer äußeren, unfehlbaren Glaubensregel begründet, geht er einen Schritt weiter und stellt die Frage: Welches ist diese äußere Glaubensregel (*regula fidei proxima*)? Schrift oder Tradition oder Definition der Kirche? Wenn letzteres, wie übt die Kirche ihr Amt als höchste Instanz in Glaubensstreitigkeiten aus? Bloß auf allgemeinen Konzilien oder auch durch ihr Oberhaupt, den Papst? Ist der Papst ohne Konzil unfehlbar oder ist zu seiner Unfehlbarkeit erforderlich, daß die allgemeine Zustimmung der Kirche hinzukomme, wenn er außerhalb des Konzils in Glaubens- und Sittenlehren eine Entscheidung trifft? Nachdem sich der Verfasser für die päpstliche Infallibilität

im Sinne des Vatikanums entschieden, wendet er sich im 18. Kapitel ausdrücklich gegen die Deklarationen des gallikanischen Klerus mit der Untersuchung, ob das Urteil des Papstes in Glaubenssachen auch ohne Zustimmung der Kirche irreformabel sei. Die Antwort kann nach dem Vorausgehenden nur in bejahendem Sinne ausfallen. Ist der Papst der oberste Hirt und Lehrer aller Gläubigen, so folgt mit logischer Konsequenz, daß nicht die Schafe, sondern der Hirt zu entscheiden hat, ob eine Weide heilsam sei oder nicht. Ebenso kann und darf die Lehrsicherheit des obersten Lehrers nicht von der Zustimmung der Schüler abhängig sein. Der Papst ist (als Nachfolger Petri) das sichtbare Fundament der Kirche. Die Festigkeit des Baues hängt aber ab von der Solidität des Fundamentes, nicht umgekehrt. Der Nachfolger Petri hat von Christus den Auftrag erhalten, seine Brüder im Glauben zu stärken. Wäre es anders, so wäre er nicht Träger des höchsten Lehr- und Hirtenamtes, da sonst der Hirt von den Schafen zu leiten, der Lehrer von den Schülern zu belehren wäre, mit andern Worten, da sonst die letzte Entscheidung nicht bei ihm, sondern bei den Gläubigen ruhte.

Eine nicht unwichtige Rolle spielte Raßler in dem Probabilismusstreit, der in der zweiten Hälfte des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts mit großer Heftigkeit gegen die Gesellschaft Jesu geführt wurde. Als im Jahre 1703 der Bischof Guido de Sèves de Rochechouart von Arras 32 Sätze aus den *Opera omnia* des P. *Georg Gobat* zensurierte und diesen frommen und gelehrten Ordensmann in einem temperamentvollen Erlaß[1]) als Verderber der christlichen Zucht und Sitte an den Pranger stellte, griff Raßler zur Feder, um das Andenken seines verstorbenen Mitbruders gegen die ebenso leidenschaftlichen wie ungerechten Verunglimpfungen in Schutz zu nehmen. Raßlers edelmütige Handlungsweise verdient umso mehr Anerkennung, als er selber sich nicht alle Sätze *Gobats* zu eigen machen konnte. Auch sonst entbehrte die Auf-

[1]) Eine lateinische Übersetzung desselben in den *Vindiciae Gobatianae.* Vgl. darüber diese Zeitschr. XXXIX (1915) S. 649 ff, bes. S. 665 ff.

gabe, die er sich stellte, nicht der Dornen. In mehreren Punkten war *Gobat* wirklich zu weit gegangen und einige seiner Sätze waren von den römischen Behörden verurteilt worden. Raßler wußte mit Geschick und Klugheit die Klippen zu umgehen. In den *Vindiciae Gobatianae* (1706) weist er mit deutschem Freimut die maßlosen und lieblosen Ausfälle des Bischofs zurück, ohne jedoch der Autorität des Kirchenfürsten irgendwie zu nahe zu treten. Wo *Gobat* geirrt hat, gibt Raßler dies offen zu, kann aber in jedem Falle nachweisen, daß alle beanstandeten Sätze nicht etwa *Gobat* eigentümlich sind, sondern schon früher von hochangesehenen Autoren vertreten wurden. Da sich bei der Darstellung des Lebens und Wirkens von P. *Gobat* eine Besprechung des Raßler'schen Buches nicht umgehen ließ, so dürfte sich an dieser Stelle ein nochmaliges Eingehen darauf erübrigen. Interessenten seien deshalb auf die genannte biographische Skizze verwiesen.

Mehr Aufsehen erregte Raßlers Eingreifen in den Probabilismusstreit bei Gelegenheit der Gonzalez-Affaire[1]). Schon als Theologieprofessor zu Salamanka hatte *Thyrsus Gonzalez* in einer Schrift dem in der Gesellschaft üblichen Probabilismus entgegentreten wollen, konnte jedoch die Approbation für sein Werk nicht erlangen. Als er auf einen Wink Innozens' XI zum General gewählt worden (6. Juli 1687), ließ er ohne Ordenszensur 1691 in Dillingen den *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium* drucken, in dem er den Probabiliorismus mit der ihm eigenen Heftigkeit vertrat und den Probabilismus als das Grundübel aller Sittenlosigkeit bekämpfte. Auf die Vorstellungen hin, welche die Assistenten beim Papste machten, erteilte dieser den Befehl, die ganze Auflage des Buches nach Rom kommen zu lassen, damit sie vom Magister Sacri Palatii in Verwahr genommen werde. Später wurde diese Weisung dahin geändert, sämtliche Exemplare seien in Dillingen unter Verschluß zu halten.

[1]) Eine ausführliche Darstellung bei *Döllinger-Reusch,* Moralstreitigkeiten I 236 ff; die einschlägigen Dokumente ebd. II 90 f 169 ff 216 ff. Dieselben befinden sich in München Reichsarchiv Jes. 57 353 353a.

Sie müssen später vernichtet worden sein, wenigstens war 1695 kein Exemplar mehr aufzutreiben[1]). Indes, der General ruhte nicht, bis sein Buch 1694 in vielfach veränderter Gestalt erschien unter dem Titel: Fundamentum theologiae moralis, i. e. tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium[2]). Gegen dieses Werk gedachte Raßler, damals Dogmatikprofessor in Dillingen, öffentlich Stellung zu nehmen in der Schrift Controversia theologica tripartita, academicae disputationi subiecta, de recto usu opinionum probabilium (Dilling. 1694). Von dem Provinzial erwirkte er sich die Erlaubnis, für die Doktordisputationen zu Ende des Schuljahres 1693/94 Thesen über den Probabilismus drucken zu lassen. Da er bald merkte, daß die Arbeit zu umfangreich werde, bat er den Vizeprovinzial — der Provinzial weilte damals in der Schweiz — gleichwohl die Thesen drucken lassen zu dürfen. Seine Bitte wurde gewährt unter der Bedingung, daß er die Schrift in drei Dissertationen teile. Obwohl auch so noch der zweite Teil allein 20 Bogen füllte, glaubte man doch mit dem Druck beginnen zu dürfen, weil nur die Benützung größerer Typen an dem Überschreiten des sonst üblichen Umfanges schuld waren. Nachdem der Universitätskanzler *Max Raßler S. J.* und ein anderer Zensor die Schrift approbiert hatten, wurde mit dem Druck begonnen. Da traf auch eine Weisung vom Provinzial ein, die Schrift zur Zensur nach Ingolstadt zu senden. Das geschah. Der Druck wurde jedoch fortgesetzt in der sicheren Annahme, der Provinzial werde keine Schwierigkeiten erheben, zumal da einer der Defendenten gegen Ende des Schuljahrs die Universität verlassen wollte. Gegen alles Erwarten erklärte der Obere, wenn einer der drei Teile die Zahl von 12 Bogen überschreite, müsse die Gutheißung der römischen Zensoren eingeholt werden. Da schon über 12 Bogen des zweiten Teiles gedruckt waren, und eine weitere Abkürzung oder Teilung unmöglich war,

---

[1]) Vgl. *Döllinger-Reusch* I 147 ff, besonders 152 f u. 156. Ein Exemplar des seltenen Werkes befindet sich in Innsbruck.

[2]) *Döllinger-Reusch,* Moralstreitigkeiten I 144 ff.

wurde der Druck eingestellt und das Manuskript nach Ingolstadt geschickt. Inzwischen hatte sich der Provinzial an den General gewandt mit der Bitte um die Vollmacht, die Arbeit in der oberdeutschen Provinz in die Zensur geben zu dürfen. Allein der Bescheid lautete abschlägig. Raßler sandte nun das Manuskript an den Sekretär des Generals und legte ihm zugleich in mehreren Briefen die Gründe für sein Vorgehen dar. Wenn er das Buch des P. Generals offen bekämpfe, so tue er es in der sicheren Annahme, derselbe werde ihm das umso weniger verübeln, als er sowohl in der Vorrede zu seinem Werke, wie in den 1693 an den Provinzialobern gesandten *Rationes* erklärt habe, es stehe den Schriftstellern der Gesellschaft frei, gegen sein Buch zu schreiben. Bezüglich des Umfanges bemerkte er, auch früher seien Thesen bis zu 16 Bogen stark gedruckt worden; in Rom habe man ganze *Cursus philosophici* auf diese Weise veröffentlicht. Unbillig sei es, daß man die Schrift nicht den gewöhnlichen, sondern eigens dazu ausgewählten Revisoren übergeben habe. Entweder ständen dieselben als Rigoristen seinem Buche von vornherein ablehnend gegenüber oder besäßen nicht das richtige Verständnis für eine Frage, mit der sie sich vielleicht noch niemals eingehend beschäftigt hätten.

Nach längeren Verzögerungen und Verhandlungen traf am 24. Sept. 1695 das Gutachten der römischen Revisoren ein, worin sie einstimmig erklärten, Raßlers Buch dürfe nicht gedruckt werden. Zugleich kam ein Befehl von Gonzalez, die bereits gedruckten Bogen seien unter Verschluß aufzubewahren oder, falls das nicht angehe, zu verbrennen. Soweit die Schrift Eigentum des Dillinger Kollegs war, wurde der Befehl des Generals ausgeführt. Allein dem Buchdrucker stand als Vergütung seiner Unkosten das Recht zu, 1000 Abzüge für sich herzustellen. Auf diesen Umstand bezugnehmend, meinte Raßler in einem Briefe an den deutschen Assistenten Eusebius Truchseß (8. Mai 1695), sein unfertiges Buch werde wegen und trotz des Verbotes des Generals Verbreitung finden. Diese Prophezeiung ging nicht in Erfüllung. *Sommervogel* bemerkt, wenn die 12 gedruckten Bogen überhaupt noch

existierten, müßten sie äußerst selten sein, da kein Exemplar bekannt sei[1]). Ähnlich äußert sich *Döllinger-Reusch*. „Raßlers Hoffnung, sein halbgedrucktes Buch werde trotz und wegen des Verbotes Verbreitung finden, hat sich nicht erfüllt. Es wird nirgendwo erwähnt, und selbst die Münchener Bibliotheken besitzen kein Exemplar". *Döllinger* fährt dann fort; „Acht Jahre nach Gonzalez' Tode, im Jahre 1713 erschien von ihm zu Ingolstadt ein dicker Folioband unter dem Titel Norma recti. In diesem wird aber Gonzalez gar nicht genannt, und, wie schon der Titel zeigt, ein stark gemäßigter Probabilismus vorgetragen: es dürfe jemand der minder sichern Meinung nicht nur dann folgen, wenn sie ihm als die probablere, sondern auch dann, wenn sie ihm als gleich probabel, aber nicht, wenn sie ihm als merklich minder probabel erscheine — so daß Raßler mit Recht zu den Äquiprobabilisten gezählt wird. In einem Briefe von *Eusebius Amort* an *Concina* wird berichtet: man habe erwartet, Raßler werde eine tüchtige Verteidigung des laxen Probabilismus liefern; nach dem Erscheinen seines Buches habe ein Jurist seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß er seine Ansicht so sehr geändert habe; Raßler habe geantwortet, er habe in den letzten Jahren vor der Veröffentlichung seines Buches eifrig um Erleuchtung gebetet"[2]).

Diese Darstellung ist in mehr als einer Hinsicht irreführend. Unrichtig ist es zunächst, daß Thyrsus Gonzalez in der Norma recti[3]) nicht einmal genannt werde.

---

[1]) Bibliothèque VI 1462.

[2]) *Döllinger-Reusch*, Moralstreitigkeiten I 244 f. Ähnlich *Reusch* in der Allg. Deutschen Biographie 27, 334.

[3]) Der vollständige Titel des Werkes lautet: Norma recti seu tractatus theologicus, in quo tum de obiectiva, tum etiam de formali regula honestatis ac praecipue de recto usu opinionum probabilium magna accuratione ita disseritur, ut et rigore lenitas et lenitate rigor salubriter temperetur, ostendendo scilicet, quod in concursu opinionum utrinque probabilium circa honestatem vel licentiam alicuius actionis partem minus tutam seu faventem libertati fas sit in operando sequi non tunc solum, cum eadem operanti magis probabilis apparet, sed etiam quando aequalem prae se fert probabilitatem cum

Bei flüchtigem Nachsuchen fand sich der Name des Jesuitengenerals an nicht weniger als 37 Stellen erwähnt[1]). Doch dürfte damit die Zahl der Zitationen noch nicht vollständig sein.

Ebenso wenig entspricht es den Tatsachen, wenn an der genannten Stelle behauptet wird, Raßler habe in der Folgezeit seine wissenschaftliche Ansicht geändert und sich mehr oder weniger den Anschauungen von Gonzalez genähert. Das ist entschieden unrichtig. Vielmehr läßt sich der Nachweis führen, daß Raßler in seiner *Controversia .. de recto usu opinionum probabilium* denselben Äquiprobabilismus verteidigen wollte, den er in der *Norma recti*[2]) vertritt. Den Beweis liefert ein von *Döllinger-Reusch* selber mitgeteiltes Dokument, nämlich ein Brief Raßlers an den Sekretär des Generals, den P. *Guarini*, vom 17. Nov. 1694[3]). Nachdem er dort ausgeführt hat, daß es vom größten Nutzen sei, wenn beide Ansichten von den Gelehrten auf ihre Grundlagen hin geprüft würden, bemerkt er: Wie man die Anhänger der strengeren Richtung nicht tadeln kann, wenn sie ihre Ansicht nach Kräften verteidigen, so darf man es auch denjenigen, welche nach reiflicher Überlegung die mildere Ansicht für die richtige halten, nicht verübeln, wenn sie nach bestem Vermögen dieselbe als wahr und richtig erweisen wollen. Dann fährt er weiter, nach vielem Überlegem und Nachdenken sei er zur Über-

---

opposita tutiore, stante pro lege, non tamen etiam, quando habere videtur notabiliter minorem. Auctore R. P. *Christophoro Rassler* Societatis Jesu . . . Ingolstadii 1713.

[1]) Norma recti 45. 112. 233. 264. 272. 273. 276. 284. 304. 313. 325. 332. 335. 339. 351. 368. 437. 460. 476. 477. 518. 543. 554. 557. 561. 562. 567. 659. 660 (2mal). 664. 665. 715. 718 (3mal), 719. – Von Innozenz XI schreibt *Döllinger* (I 244 Anmerkung 2): „Innozenz XI wird nur f. 653, n. 778 erwähnt". Außerdem findet sich der Name des Papstes auf S. 96. 97. 353. 376. 377 (2mal). 378. 379. 658. 659. 689. 696. 697 (2mal). 719. 741. Diese Liste ließe sich bei genauer Durchsicht des Buches sicherlich verdoppeln. Vgl. *Ter Haar*, Das Dekret des Papstes Innozenz XI über den Probabilismus (1904) 109 f.

[2]) S. 515—713.

[3]) Moralstreitigkeiten II 174.

zeugung gelangt, daß die mildere Ansicht der Wahrheit näher komme als die strengere. Das gelte besonders für jenen Teil der Lehre, daß man der der Freiheit günstigen (*minus tutam*) Meinung wenigstens dann folgen dürfe, wenn dieselbe nach Abwägung aller Umstände dem Handelnden als gleich oder fast gleich probabel erscheine wie die entgegengesetzte dem Gesetze günstige Meinung. „Ita autem", so lauten seine Worte, „mihi accidit, scilicet ut, cum sententiae utriusque fundamenta atque illa imprimis, quibus Pater praecipue Noster plurimum tribuit, mecum ipso solius veritatis bonique publici, quantum in me esset, promovendi studio diu multumque perpendissem, benignior sententia veritati multo magis consentanea mihi videretur, quam opposita, maxime quoad eam partem, qua asserit, quod sententiam minus tutam sequi liceat saltem tunc, quando eadem rite perpensis omnibus operanti apparet **ut aeque vel quasi aeque probabilis** quam opposita tutior, id quod adeo verum mihi videtur, ut vix non extra omnem controversiam collocandum esse existimem"[1]).

Aus diesen Worten geht klar und unzweifelhaft hervor, daß der Probabilismus, den Raßler gegen *Gonzalez* verteidigen wollte, nicht der Probabilismus in der gewöhnlichen Form, sondern der Äquiprobabilismus war, freilich bei ihm nicht als Gegensatz und eigenes System gedacht. Von einer Änderung seiner wissenschaftlichen Überzeugung kann somit keine Rede sein. Eher könnte man die Frage aufwerfen, ob Raßler überhaupt jemals dem einfachen Probabilismus gehuldigt hat. Folgende Erwägungen legen diesen Zweifel nahe. *Gonzalez* bekämpft in seinem Buch auch den Äquiprobabilismus[2]), speziell die Ansicht des P. *Esparza*[3]), der denselben in seinem *Appendix ad quae-*

[1]) *Döllinger-Reusch*, Moralstreitigkeiten II 174. *Ter Haar*, Das Dekret Innozenz XI über den Probabilismus, schreibt S. 115: „Weil nun Amort seine Lehre offenbar den Jesuiten Raßler und Mayer entlehnt hat, ist er ohne Zweifel das Mittelglied, das den hl. Alfons mit den deutschen Äquiprobabilisten der Gesellschaft Jesu verbindet".

[2]) 171 ff.

[3]) 181 ff.

*stionem de usu licito opinionis probabilis*[1]) mit viel Geschick vertrete. *Esparza* († 1689) war zuletzt Professor der Theologie an der Gregoriana in Rom[2]). Ob er zur Zeit, da Raßler studienhalber in Rom weilte (1681—83), noch als Lehrer tätig war, ließ sich nicht ermitteln. Sollte es der Fall gewesen sein, so wäre Raßlers Stellungnahme leicht erklärlich. Jedenfalls aber hat er das Werk *Esparzas* gekannt und viel benutzt, und es ist somit wahrscheinlich, daß sich seine Ansichten auf den Einfluß von *Esparza* zurückführen lassen.

Nicht nur in ihrer Haupttendenz, in der Verteidigung des Äquiprobabilismus, stimmen die *Norma recti* und die *Controversia de recto usu opinionum probabilium* überein, auch in manchen andern Punkten besteht eine auffällige Übereinstimmung. Ist auch kein Exemplar der *Controversia* erhalten, resp. bekannt, so sind uns doch aus dem Gutachten der römischen Revisoren deren Ausstellungen an dem Buche überliefert[3]), die einen freilich unvollständigen Einblick in die darin vertretenen Ansichten gewähren. Soweit diese Bemerkungen (*observationes*) bestimmte Sentenzen der Raßler'schen Schrift beanstanden, konnte konstatiert werden, daß sich der Verfasser in der *Norma recti* noch zu den gleichen Ansichten bekennt wie früher in der *Controversia de recto usu opinionum probabilium*. Einige Beispiele mögen dies dartun. Die in der *Observatio 3* bemängelte Lehre, wer aus schuldbarer Unwissenheit nicht erkenne, daß eine Handlung sündhaft sei, begehe auch keine Sünde, findet sich wieder in der *Norma recti* S. 248, besonders S. 249 f. Ebenso findet sich das in der *Observatio 15* getadelte Zugeständnis Raßlers, eine vom hl. Stuhl verworfene Meinung könne früher sicher probabel gewesen sein, wieder in der *Norma recti* S. 375 ff, wo er S. 379 mit dürren Worten sagt: Unde non videtur negari posse, sententiam illam [de communione paschali

---

[1]) Rom 1669. Abgedruckt in *Honoré Fabri's* Apologeticus doctrinae moralis S. J. (Lugduni 1670) 341 ff.

[2]) *Sommervogel,* Bibliothèque III 449.

[3]) *Döllinger-Reusch,* Moralstreitigkeiten II 90 f.

sacrilega] ante Innocentii decretum fuisse probabilem". Es würde zu weit führen, die Gleichung hier ganz auszuführen (vgl. Observatio 5 = Norma 230, besonders 232. Obs. 6 = Norma 381 ff. Obs. 11 = Norma 37. Obs. 12 = Norm 607 u. 631 f. Obs. 13 = Norma 233 u. 393. Obs. 14 = Norma 550 ff). Wenn aber Raßler weder in der Haupttendenz des Buches noch in den von den Zensoren beanstandeten Lehrsätzen eine grundsätzliche Änderung vorgenommen hat, so liegt die Vermutung nahe, daß auch der übrige Inhalt der *Controversia* ohne wesentliche Änderungen in das neue Werk übergegangen ist. Zieht man noch in Betracht, daß nach der Bemerkung eines Zensors[1]) Raßlers Arbeit an Umfang der Schrift des Generals fast gleichkam[2]), so liegt gewiß Grund zur Annahme vor, daß die *Norma recti* nur eine erweiterte und vertiefte Überarbeitung der *Controversia de recto usu opinionum probabilium* darstellt, somit die *Controversia* der Hauptsache nach uns erhalten ist.

Nun zum Inhalt der *Norma recti* selber. Wie Raßler auf dem Titelblatt betont und nochmals in der Widmung an seinen ehemaligen Schüler, den Fürstbischof Kaspar Ignatius von Brixen, Grafen von Kinigl, hervorhebt, will er einen Mittelweg einschlagen zwischen allzugroßer Milde und übermäßiger Strenge. Freilich ist er sich bewußt, daß er sich deswegen auf Angriffe gefaßt machen muß, denn wer sich nicht einer Partei ganz verschreibt, zieht sich den ganzen Haß beider Parteien zu. Sehr beherzigenswert sind die Ausführungen Raßlers in der Vorrede. Sein Streben geht dahin, sich auch in der Form solcher Mäßigung zu befleißen, daß er ohne Streit und Zank nur das vorbringe, was zur Lösung der Frage dienlich scheine. Nach seiner Ansicht ist es eines Theologen unwürdig, den wissenschaftlichen Gegner mit Schmähungen und Verleumdungen niederringen zu wollen. Leider haben in den letzten Zeiten viele Schriftsteller das nicht genug beherzigt. Namentlich haben Vertreter der strengeren

---

[1]) P. *Andreas Waibl*, München, R. Jes. 409.

[2]) 400 fol. nach *Sommervogel* III 1596.

Richtung ihre Gegner, die im besten Glauben die mildere Ansicht verteidigt haben, mehr mit Verleumdungen und Beschimpfungen als mit Gründen bekämpft und Männer von tadellosem Ruf und großer Gelehrsamkeit als Herolde des Laxismus, Sittenverderber und Ruin des christlichen Sittengesetzes zu brandmarken versucht. Allerdings haben sie dadurch nur sich selbst und ihrer Sache geschadet und die strenge Sittenlehre, die sie in Worten gepredigt, durch ihre Taten widerlegt, da es weder sicher noch probabler ist, daß eine solche, aller christlichen Liebe und Bescheidenheit hohnsprechende Schreibweise vom göttlichen Gesetze gestattet sei. Bei allen vernünftigen Leuten galt von jeher der Grundsatz, daß es um eine Sache schlecht stehen müsse, wenn statt der Gründe nur Beschimpfungen der Gegner vorgebracht werden.

Ein besonderer Vorzug der Vorrede ist die klare Auseinandersetzung der Begriffe und der verschiedenen Moralsysteme. Zwei Arten von Fragen sind wohl auseinanderzuhalten: die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit einer Handlung (*honestas actionis*) und die Fragen, wo es sich um die Giltigkeit eines Sakramentes, das Recht eines Dritten oder um sonst einen bestimmten Zweck handelt. Nur die erste Klasse will Raßler behandeln. Daß man der dem Gesetze günstigen Meinung (*tutior sententia*) immer folgen darf, auch wenn sie weniger probabel ist, steht außer allem Zweifel. Der Streit dreht sich einzig und allein um die Frage, ob man die der Freiheit günstige Meinung (*sententia minus tuta*) befolgen darf, auch wenn sie bloß probabel ist. Diese Frage wird von den Moralisten verschieden beantwortet. Raßler unterscheidet 3 resp. 5 Moralsysteme: Tutiorismus, Probabiliorismus und Probabilismus. Unter den Vertretern der beiden letzten Systeme läßt sich eine strengere und eine mildere Richtung konstatieren. Was er als strengere Richtung des Probabilismus kennzeichnet, ist nach der Beschreibung, die er davon gibt, das, was man heute Äquiprobabilismus nennt. (In opinione minus tuta requiritur saltem probabilitas aequalis vel quasi aequalis quam in opinione tutiore.) Raßler hat sich die Aufgabe gestellt, die fünf Systeme

einer eingehenden Prüfung nach ihrer Begründung und Zulässigkeit zu unterziehen. Wenn er sich auch nicht schmeicheln kann, in dieser heißumstrittenen Frage das letzte Wort gesprochen zu haben, so glaubt er doch einen Beitrag zu ihrer Lösung geliefert zu haben, in dem er zeige, worum sich der Streit denn eigentlich drehe und zweitens, daß die Argumente, mit denen die Moralisten einander bekämpften, wenig stichhaltig seien. Um nicht gleich andern durch übergroße Kürze die Mißverständnisse zu vermehren und die Verwirrung noch größer zu machen, behandelt er sein Thema recht ausführlich und gründlich, indem er in drei Teilen von der entfernteren oder objektiven Sittennorm d. h. dem göttlichen Gesetz (De remota et objectiva regula morum seu de lege Dei aeterna), von der näheren oder subjektiven Sittennorm d. h. dem praktisch sicheren Gewissen (De proxima et formali regula morum seu de ultimo dictamine conscientiae) und drittens von der Erlaubtheit des Probabilismus handelt (De usu licito probabilium opinionum).

Das größte Interesse beansprucht naturgemäß der dritte Teil des Werkes, den Raßler in der Vorrede als den Hauptteil bezeichnet, und der sich schon durch seinen Umfang als den Kern des ganzen Buches zu erkennen gibt, dessen Vorbereitung die beiden andern Teile bilden. Probabel ist nach dem Verfasser jene Ansicht, welche sich auf gewichtige und bedeutende Gründe stützt, die auch einen klugen Mann zu einer vernünftigen Zustimmung bewegen können. (Per opinionem probabilem intelligitur illa, quae nititur motivo gravi seu magni momenti, quod scilicet virum etiam prudentem inclinare ac movere possit ad assensum irreprehensibilem.) Mit dieser Begriffsbestimmung glaubt er die Definitionen von *Gonzalez* und *Terillus* in Einklang bringen zu können. Zunächst untersucht dann Raßler die Fragen, ob eine falsche Ansicht probabel sein resp. gewesen sein könne, und ob zur Probabilität einer Lehrmeinung die Autorität e i n e s klassischen Autors in gewissen Fällen genügen könne. In beiden Fällen kommt er zu einem bejahenden Resultat. Von zwei gleich wahrscheinlichen kontradiktorischen Meinungen kann der In-

tellekt einer derselben zustimmen unter der Voraussetzung, daß gleichzeitig von seiten des Willens Motive einfließen, welche sie dem Handelnden als besser erscheinen lassen. Ob sich aber der Verstand unter der gleichen Bedingung für die minder probable Meinung entscheiden könne, läßt er dahin gestellt und begnügt sich damit, die Gründe anzugeben, die dafür und dagegen zu sprechen scheinen.

Nachdem Raßler die Grundfragen gründlich erörtert hat, geht er dazu über, die verschiedenen Moralsysteme einer eingehenden Würdigung zu unterziehen. Gegen die Tutioristen vertritt er die Erlaubtheit des Probabilismus und widerlegt deren Einwände. In den beiden Abschnitten über den Probabiliorismus greift der Autor denselben nicht direkt an, sondern zeigt nur, daß derselbe sittlich einwandfrei sei. Die [indirekte] Widerlegung folgt in dem Abschnitt des nächsten Kapitels, wo er die Gründe der Probabilioristen gegen den Äquiprobabilismus entkräftet. Den Höhepunkt des ganzen dritten Teiles bildet die umfangreiche *Quaestio IX* (pag. 515—713), in der er ausführlich die Frage untersucht, ob man beim Handeln der der Freiheit günstigen Meinung folgen darf, auch wenn sie bloß gleich oder fast gleich probabel erscheint wie die entgegengesetzte. (An licitum sit in operando sectari opinionem aliquam minus tutam, quando ea solum aeque aut quasi aeque probabilis apparet quam opposita tutior?) In dem dritten Artikel dieser Quaestio, der die Überschrift trägt: Eligitur benigna sententia contra probabilioristas, entscheidet sich Raßler für den Äquiprobabilismus[1]). Jedermann darf der minder sicheren, jedoch relativ probablen Ansicht über die sittliche Erlaubtheit einer Handlung folgen, wenn sie ihm nach reiflicher Abwägung aller Gründe als gleich oder fast gleich probabel erscheint wie die entgegengesetzte. (Potest quilibet in operando licite sequi opinionem etiam minus tutam, sed tamen comparative probabilem, de honestate vel licentia alicuius actionis, quando ipsi omnibus rite expensis apparet saltem

[1]) S. 523 ff.

ut aeque vel quasi aeque probabilis ac opposita tutior). Seine Beweise entnimmt Raßler teils der Autorität teils der Vernunft. Zunächst zeigt er, wie die gegenteilige Ansicht der Probabilioristen den Menschen ohne genügenden Grund allzu schwere Lasten auferlege und in der Praxis undurchführbar sei (550 ff). Bei einem negativen Zweifel besteht keinerlei Verpflichtung, der sicheren Meinung zu folgen (566 ff). Wie ferner bei einem unlösbaren Zweifel über die Existenz eines menschlichen Gesetzes niemand gehalten ist, dasselbe zu beobachten, so — folgert Raßler — läßt sich in gleicher Weise keine Verpflichtung zur Beobachtung der positiven göttlichen und Naturgesetze nachweisen, wenn dieselben zweifelhaft sind (587 ff). Auch würde eine Verpflichtung, stets der probableren Meinung folgen zu müssen, mehr Schaden als Nutzen stiften (600 ff).

Der letzte Abschnitt des Buches ist der Untersuchung der Frage gewidmet, ob man der der Freiheit günstigen Meinung auch in dem Falle folgen dürfe, wenn sie merklich als minder probabel erscheine. (An licitum sit, in operando se conformare opinioni minus tutae, quando haec simul ut notabiliter minus probabilis apparet opposita tutiore?). Entgegen den Behauptungen der Antiprobabilisten legt Raßler dar, eine Verurteilung von Sätzen einzelner Probabilisten bedeute noch keine Verurteilung des probabilistischen Systems, namentlich habe Innozenz XI in dem dritten[1]) der von ihm verdammten Sätze nicht den einfachen Probabilismus selber treffen wollen. Nach Abwägung aller Gründe der Probabilioristen und Probabilisten kommt er zu dem Resultat, daß die strengere Ansicht in dieser Kontroverse besser begründet sei als die milde. Dadurch, daß die Nichtexistenz des Gesetzes als *notabiliter minus probabilis* erscheine, müsse naturnotwendig dessen Existenz als *notabiliter magis probabilis* hervortreten. Die Frage erhebe sich jetzt, ob bei dieser Sachlage noch

---

[1]) Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus semper prudenter agimus.

die Behauptung aufrecht erhalten werden könne, daß uns das Gesetz nicht genügend bekannt sei. Setzt man den Begriff von *notabiliter minus probabilis* gleich *tenuiter* (*dubie*, *probabiliter*) *probabilis*, wie Raßler es zu tun scheint, so kann man ihm nur zustimmen, und es dürfte unter den heutigen Probabilisten kaum einen geben, der den einfachen Probabilismus in dieser weitgehenden Fassung verteidigen wollte.

Nach dem Tode des Verfassers erlebte das Werk noch eine zweite Auflage in Ingolstadt (1725).

Nach Vollendung seines letzten und größten Werkes ward Raßler zum Rektor des Kollegs und der Universität Dillingen ernannt (15. Okt. 1714). Aber nur kurze Zeit war es ihm vergönnt, in dieser Stellung zu wirken; schon am 17. Sept. 1716 erhielt er einen Nachfolger in der Person des P. *Johann Banholzer*, da der General *Tamburini* den verdienten Gelehrten zum Bücherrevisor für Rom ausersehen hatte. Hier harrte seiner eine schwere und verantwortungsvolle Arbeit. Nicht nur die Manuskripte seiner Mitbrüder, soweit sie der römischen Ordenszensur unterlagen, hatte er einer genauen Prüfung und Würdigung zu unterziehen, auch der Magister Sacri Palatii pflegte ihn öfters mit der Zensur von Büchern zu betrauen, so daß er oft über Mangel an Zeit klagte[1]). Beständig sah man ihn in seine Bücher vergraben, er hätte sich ein Gewissen daraus gemacht, auch nur eine Minute seiner kostbaren Zeit durch eine unnötige Unterhaltung oder einen Gang durchs Haus zu verlieren. Als ihm nach dem Tode des P. *Conti* das Amt eines Studienpräfekten übertragen wurde, rief die Ernennung des „Ausländers“ bei einigen italienischen Mitbrüdern Widerspruch hervor. Er entledigte sich jedoch seiner Aufgabe zur allgemeinen Zufriedenheit und erwarb sich die Liebe und Hochschätzung seiner Untergebenen in solchem Maße, daß man seinen Hingang aufrichtig betrauerte. Auch bei den Kardinälen

---

[1]) Auszug aus dem Elogium, dem auch die folgenden Angaben entnommen sind. Arch. Prov. Germ. Vgl. auch *Döllinger-Reusch*, Moralstreitigkeiten I 245. *Specht*, Geschichte der Universität Dillingen 274.

stand Raßler in hohem Ansehen wegen der gründlichen und gelehrten Gutachten, die er als theologischer Berater des Jesuitenkardinals *Tolomei* anzufertigen hatte.

Trotz aller äußeren Ehrungen blieb er stets der einfache, biedere, selbstlose Ordensmann von ehedem. Wer Raßler nur aus den Briefen kennt, die er gelegentlich der Drucklegung seiner Schrift *„Controversia . . . de recto usu opinionum probabilium“* schrieb, könnte an dem offenen und freimütigen Tone vielleicht Anstoß nehmen. Nicht daß irgend ein verletzendes Wort darin wäre, aber zur Sache spricht er klar, entschieden, ohne Umschweif und Reserve. Tatsächlich wurde dem „jungen Mann“ auch von Rom her der Vorwurf eines allzu starken Selbstbewußtseins gemacht[1]). Wer jedoch tiefer zu blicken vermag, gewahrt alsbald, daß es einzig und allein der Eifer für die Wahrheit und Gerechtigkeit der von ihm vertretenen Sache ist, welcher bei ihm die Feder führt und ihn alle anderen Rücksichten beiseite setzen läßt, seine eigene Person tritt vollständig zurück. In Wirklichkeit hebt auch der Nachruf seine Demut und Bescheidenheit als seine hervorstechendsten Eigenschaften hervor. Er war die Anspruchslosigkeit selber, geradezu ein Muster für seine Hausgenossen. Nie hörte man ihn über etwas klagen, noch viel weniger warf er sich zum Richter über die Fehler anderer auf.

Raßlers Ende kam ziemlich plötzlich und unerwartet. Am 11. Juli kehrte er in voller körperlicher und geistiger Frische von einer Disputation aus dem Kollegium Germanicum zurück. Aber schon in der Nacht stellte sich eine schwere Krankheit ein, nach der vorliegenden Beschreibung wohl Unterleibstyphus. Zuerst bekam er einen starken Anfall von Diarrhöe, der ihm alle Kräfte raubte. Bald gesellte sich ein heftiges Unterleibsfieber mit Lungen- und Halsentzündung hinzu, so daß er nur mühsam atmen und sprechen konnte. Als man ihn auf das Gefährliche seines Zustandes aufmerksam machte, dankte er Gott, daß er keinerlei ungeordnete Anhänglichkeit an die Welt in

[1]) *Döllinger-Reusch,* Moralstreitigkeiten I 241, II 184.





sich fühle. Da er bei seiner Abreise aus Deutschland eine Lebensbeichte abgelegt hatte, begnügte er sich damit, soweit es sein Zustand erlaubte, sich über die Jahre seines römischen Aufenthaltes zu erforschen. Sein Beichtvater versicherte später, er habe kaum eine Materie für die Absolution gefunden. Mit Ruhe und Ergebung sah P. Raßler seinem Ende entgegen. Von seinem deutschen Landsmann P. *Stumpf* ließ er sich ein Büchlein ans Bett bringen, das er sich selber zur Vorbereitung für seine Sterbestunde zusammengestellt hatte. Fromm, wie er gelebt hatte, verschied er am 16. Juli 1723.

# Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde

Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche

Von **Alois Bukowski** S. J.—Weidenau

(Erster Artikel)

---

## Einleitung

Bei einer früheren Untersuchung der allgemeinen Stellung der russischen Orthodoxie zur Lehrverkündigung der römisch-katholischen Kirche mußten wir eine steigende Tendenz zur Erweiterung und Vertiefung der hergebrachten Differenzen feststellen[1]). Wir haben gefunden, daß die Zahl der geltend gemachten Lehrunterschiede beständig zunimmt. Das neue Programm der polemischen Theologie, welches die Petersburger Synode für die geistlichen Lehranstalten aufgestellt hat, zählt bedeutend mehr Kontroverspunkte auf, als die symbolischen Schriften und die älteren Theologen bis hinein ins 19. Jahrhundert, und die neuesten Handbücher gehen wiederum noch über das offizielle Programm hinaus. Es werden nicht allein die neueren Definitionen, z. B. von der Unbefleckten Empfängnis der

---

[1]) In der Abhandlung: „Die Mißdeutungen und Entstellungen der römisch-katholischen Glaubenslehre in den russisch-orthodoxen Handbüchern der Theologie". Zeitschrift für kath. Theologie XXXV (1911) S. 482 ff.

Gottesmutter und der Unfehlbarkeit des Papstes als „Abweichungen von der orthodoxen Lehre“ bekämpft, sondern die Angriffe richten sich auch gegen ältere Lehrentscheidungen, welche Jahrhunderte hindurch keine Beanstandung seitens der morgenländischen Orthodoxie erfahren haben.

Unter den Anklagen, um welche die Polemik in neuester Zeit bereichert wurde, nimmt wohl die bedeutsamste Stelle ein die Behauptung, daß die römisch-katholische Kirche schon im Mittelalter die altchristliche Lehre von der Erbsünde durch eine zu weitgehende Abschwächung der Folgen des Sündenfalls gefälscht und auf dem Konzil von Trient die Fälschung sanktioniert habe.

Sollte in dieser Hinsicht im Laufe der Zeit tatsächlich ein Gegensatz zwischen beiden Kirchen entstanden sein, dann wären wegen des innigen Zusammenhanges, in welchem die Lehre von der Erbsünde zu andern Dogmen steht, weitere Differenzen unvermeidlich. Wirklich dehnen die orthodoxen Theologen ihre Anklage auch auf die Lehre von der Erlösung und von der Gnade aus und beschuldigen die römisch-katholische Kirche der Repristinierung des Pelagianismus auf der ganzen Linie, wenn nicht in seiner extremen, so doch in der gemäßigten, als Semipelagianismus bezeichneten Form.

Obwohl dieser Vorwurf nicht bloß vereinzelt, sondern besonders von Seiten der russisch-orthodoxen Theologen seit Dezennien allgemein erhoben wird, hat die theologische Wissenschaft des Abendlandes davon noch fast gar keine Notiz genommen. Mit Recht hat schon vor mehr als 10 Jahren *Matulewicz* in seiner Schrift „Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis“ (Krakau 1903) darauf nachdrucksvoll hingewiesen und eine Stellungnahme besonders zu den im Vordergrunde stehenden Angriffen auf die Lehre von der Erbsünde katholischerseits als dringend erwünscht bezeichnet. Diese ist indes bisher nicht erfolgt. Neuerdings hat zwar *De Meester* in seinen „Études sur la théologie orthodoxe“ (Maredsous 1911) auch die moderne Lehre von der Erbsünde berücksichtigt, aber nur in Form eines kurzen positiv gehaltenen Referates, unter Abstandnahme von jeder eingehenderen Kritik.

Um dafür eine sichere Grundlage zu gewinnen, erachteten wir es für notwendig, dem Ursprung jener Anklage nachzugehen und noch weiter rückwärts die Geschichte der russisch-orthodoxen Lehre von der Erbsünde, soweit es nur die zur Verfügung stehenden Quellen gestatteten, zu verfolgen. Nachdem wir festgestellt, welche Lehre von der Erbsünde die russische Orthodoxie selbst in den verschiedenen Perioden vertreten hat, und wie jene Anklage gegen die römisch-katholische Kirche entstanden ist, ergab sich das Urteil über die russischerseits geltend gemachte Differenz zwischen beiden Kirchen von selbst.

Das Resultat unserer Untersuchung legen wir hiermit den Fachgenossen, die uns durch das wohlwollende Interesse, mit dem sie unsere früheren Arbeiten über die russische Theologie aufgenommen, zum Danke verpflichtet haben, vor. Zugleich hoffen wir damit auch der russisch-orthodoxen theologischen Wissenschaft einen Dienst zu erweisen, da ihr unseres Wissens eine ähnliche Arbeit abgeht, und noch unlängst einer der hervorragendsten russischen Theologen[1]) offen erklärt hat, daß die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde einer Klarstellung bedürfe[2]).

Damit deutlicher hervortrete, was die russisch-orthodoxe Kirche als solche lehrt, und was nur mehr oder minder verbreitete Auffassung der Theologen ist, werden wir zunächst die Lehre sämtlicher symbolischen Bücher darstellen, mögen sie auch verschiedenen Zeiten entstammen. Die Theologen werden wir dann im allgemeinen in chronologischer Reihenfolge anführen, zusammen-

[1]) *P. Svjetlov*, Professor an der Universität des hl. Vladimir zu Kiew. in dem Werke „Christianskoje wjerooučenije . . .“ (Christliche Glaubenslehre in apologetischer Darstellung). Kiew 1910, Bd. I[2], S. 189.

[2]) Deshalb haben wir gern eingewilligt in die Bearbeitung eines Teiles unserer Abhandlung für die neugegründete, in St. Petersburg in russischer Sprache herausgegebene „Katholische Rundschau“, deren Erscheinen jedoch gleich nach dem ersten Hefte durch den Ausbruch des Krieges unterbrochen wurde. Das Verhältnis der russisch-orthodoxen symbolischen Bücher zum Dekret des Konzils von Trient über die Erbsünde haben wir auch im „Miesięcznik Kościelny“ (Posen 1914, S. 22 ff) behandelt.

gefaßt in Gruppen, wie es durch die Lehrentwicklung des behandelten Gegenstandes geboten erscheint.

## I. Kapitel

## Lehre der symbolischen Bücher der russisch-orthodoxen Kirche Ihr Verhältnis zur Definition des Konzils von Trient

Wenn wir uns der allgemeinen Auffassung der russischen Theologen anschließen, so haben wir zwei Klassen von symbolischen Schriften der morgenländisch-orthodoxen Kirche zu unterscheiden: a) „die von der alten, allgemeinen, unfehlbaren Kirche überkommenen Darlegungen des Glaubens, welche eine absolute Autorität besitzen“; b) „die ihr eigentümlichen Glaubensdarlegungen, die aus späterer Zeit stammen und deren Autorität sich aus der Übereinstimmung mit den ersteren herleitet“[1]). Der ersten Klasse werden neben den Symbolen und Definitionen der 7 ersten ökumenischen Konzilien auch die Kanones mehrerer Partikularsynoden, welche auf Grund der Approbation durch das 6. allgemeine Konzil ökumenisches Ansehen erlangten[2]), beigezählt.

### § 1. Symbole der 1. Klasse

Von den ökumenischen Synoden des christlichen Altertums hat sich bekanntlich keine *ex professo* mit der

---

[1]) Vgl. *Makarij* (*Bulgakov*), Vjedenije w pravosl. bogosl. St. Petersburg 1863, S. 447; *Malinovskij*, Pravosl. dogmat. bogosl. Bd. I[2] Sergijev-Pozad 1910, S. 95. Von katholischen Autoren handelt am ausführlichsten über die symbolischen Schriften der morgenländisch-orthodoxen Kirche *A. Palmieri*, Theologia dogmatica orthodoxa, Bd. I. Florenz 1911, S. 274 ff.

[2]) Vgl. *Makarij* a. a. O. S. 448: *Malinovskij* a. a. O. S. 100 ff. — Die behauptete Bestätigung ist in Wirklichkeit nicht durch die 6. ökumenische Synode erfolgt, sondern erst durch den 2. Kanon der (2.) Trullanischen Synode (Quinisexta) i. J. 692, welche die Orientalen freilich von Anfang an als Fortsetzung der 6. ökumenischen Synode betrachteten, weshalb sie auch die Kanones der 2. Trullanischen Synode als Kanones der 6. ökumenischen Synode zu bezeichnen pflegen. Vgl. *Mansi*, S. Concil. collectio 11,940; *Hefele*, Konziliengeschichte III[2] Freiburg 1877, S. 328 ff; *Palmieri* a. a. O. S. 584 ff.

Lehre von der Erbsünde beschäftigt. Doch wurden auf dem Konzil zu Ephesus (431), wie wir aus einem Schreiben der Kirchenversammlung an Papst Cölestin I erfahren, in einer uns nicht bekannten Sitzung die abendländischen Akten über die Verurteilung des Pelagius und Cölestius sowie ihrer Anhänger verlesen und das Urteil des römischen Bischofs über dieselben allgemein gebilligt[1]). Dann verhängte das Konzil seinerseits über die Anhänger des Cölestius aus dem geistlichen Stande die Strafe der Exkommunikation und Deposition[2]).

Aus der Zahl der Partikularsynoden, welche sich in der morgenländisch-orthoxen Kirche eines ökumenischen Ansehens erfreuen[3]), kommt hier nur in Betracht die Synode von Karthago i. J. 419, welche die Beschlüsse der früheren dortselbst abgehaltenen Synoden, darunter auch die i. J. 418 gegen Pelagius aufgestellten dogmatischen Kanones von neuem bestätigte[4]).

Von jenen 8 Kanones beziehen sich die beiden ersten direkt auf die Erbsünde. Es wird darin mit dem Anathem belegt: a) die Ansicht, daß Adam dem Tode verfallen wäre, auch wenn er nicht gesündigt hätte; b) die Behauptung, daß die neugeborenen Kinder wegen ihrer Abstammung von Adam mit einer Sündenmakel nicht behaftet seien und deshalb nicht in Wahrheit zur Vergebung der Sünden getauft werden müßten[5]).

Der Umstand, daß die im Abendland erfolgte Verurteilung des Pelagianismus durch das ökumenische Konzil zu Ephesus sowie durch die trullanische Synode approbiert wurde, zeigt klar, daß die gesamte morgenländische

---

[1]) *Mansi*, S. Conc. coll. 4,1330 ff; *Hefele*, Konciliengesch. II², Freiburg 1875, S. 208.

[2]) *Denzinger*, Enchiridion symbolorum¹⁰, Freiburg 1908 n. 126/27

[3]) Es sind im Ganzen 9 oder nach anderer Zählung 10 resp. 11. Vgl. *Palmieri* a. a. O. S. 585.

[4]) Die Synode vom Jahre 419 stellte 133 Kanones auf, welche unter dem Namen „Codex canonum ecclesiae africanae" zusammengefaßt wurden. Die gegen Pelagius gerichteten Kanones sind dort als Kanon 109—116 angeführt. Vgl. *Hefele* a. a. O. S. 122 ff.

[5]) *Denzinger* a. a. O. n. 101/2.



Christenheit in jener Zeit den antipelagianischen Standpunkt des Abendlandes vollkommen teilte; mochten auch ihre angesehensten Lehrer sich nicht stets mit der wünschenswerten Klarheit über die Erbsünde ausgesprochen haben.

In welcher Weise sich dieser Glaube in der Folgezeit in der morgenländisch-orthodoxen Kirche erhalten resp. weiterentwickelt hat, ist aus den symbolischen Schriften der zweiten Klasse zu ersehen.

### § 2. Symbole der 2. Klasse

Zu dieser Gruppe rechnen die neueren russischen Theologen 3 Schriften: a) das „orthodoxe Glaubensbekenntnis der katholischen apostolischen morgenländischen Kirche", welches um 1640 entstanden ist und dem Kiewer Metropoliten Petrus Mogilas zugeschrieben wird; b) das Bekenntnis des Dositheos, welches von der Synode zu Jerusalem i. J. 1672 approbiert wurde und in Rußland die Bezeichnung führt: „Sendschreiben der Patriarchen der orthodoxen katholischen Kirche über den orthodoxen Glauben", c) den „ausführlichen christlichen Katechismus der orthodoxen katholischen morgenländischen Kirche" von Philaret, Metropoliten von Moskau, der, nach mehrfachen Umarbeitungen, in seiner endgültigen, seither nicht geänderten Form im J. 1839 erschienen ist und seine Autorität der wiederholten besonderen Approbation durch die heilige Synode von Petersburg sowie der offiziellen Einführung als Handbuch an allen Mittelschulen und geistlichen Lehranstalten verdankt[1]).

In dem Bekenntnis des Petrus Mogilas wird die Erbsünde an drei Stellen erwähnt: beim ersten Glaubensartikel, bei der Taufe und in der Sittenlehre. Am ausführlichsten geschieht es an der ersten Stelle, bei Erörterung der göttlichen Schöpfertätigkeit. Doch ist auch hier die Darstellung weder eine erschöpfende noch eine streng systematische, sondern beschränkt sich, dem allge-

---

[1]) Vgl. *Malinovskij* a. a. O. S. 102 ff; *Nikitskij*, Wjera pravosl. Moskau 1889, Bd. I S. III.

meinen Charakter des Bekenntnisses entsprechend, auf die Hervorhebung einiger als besonders wichtig empfundenen Momente, so daß der Zusammenhang zwischen den einzelnen Fragen ein ziemlich loser bleibt.

Die Ausführungen beginnen mit der Antwort auf die 22. Frage, welche einen summarischen, sich eng an die hl. Schrift anschließenden Bericht über die ganze Urgeschichte des Menschen, seine Erschaffung, seine Erhöhung und seinen Fall gibt. Die folgende (23.) Frage bezweckt eine eingehendere Belehrung über den Zustand der ursprünglichen Unschuld und Gerechtigkeit. Die Antwort geht indes darüber hinaus und verbreitet sich zugleich über den Verlust der Unschuld durch den Sündenfall.

Die Sünde Adams wird dabei als eine Übertretung des göttlichen Gebotes bezeichnet, ohne näheres Eingehen auf ihren Ursprung oder ihr Wesen, und der Hauptnachdruck wird auf ihre Folgen gelegt. Die Tatsünde zog sofort den Zustand der Sünde nach sich samt den Strafen, welche Gott angedroht hatte; Adam wurde sterblich, verlor die Vollkommenheit des Verstandes und des Wissens und sein Wille wurde geneigter zum Bösen als zum Guten[1]).

Die nächste Frage beschäftigt sich bereits mit der Tragweite der Sünde Adams für das ganze Menschengeschlecht. Die Sünde des Stammvaters war zugleich Sünde aller seiner Nachkommen, so daß auf allen Menschen ein und dieselbe Sünde lastet und mit der Sünde auch ihre Strafe.

Die Beweisführung wird eingeleitet durch den rationellen Grund: „wie alle Menschen im Zustande der Unschuld in Adam waren, so sind auch alle, als er fiel, in

---

[1]) Ὡς ἂν ἔσφαλε μὲ τὴν παράβασιν, παρευθὺς εἰς τὸν ἴδιον τόπον τοῦ παραδείσου, πέρνωντας τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας, ἐγίνηκε θνητός. Οὕτω γὰρ ἡ ἁγία Γραφὴ παραδίδωσι, λέγουσα· τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. Καὶ τότε παρευθὺς ἔχασε τὴν τελειότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς γνώσεως· καὶ ἡ θέλησις ἔκλινε περισσότερον εἰς τὸ κακὸν παρὰ εἰς τὸ καλόν. Καὶ οὕτως ἡ κατάστασις τῆς ἀθωότητος καὶ ἀκακίας, ἔστωντας καὶ νὰ δοκιμάσῃ τὸ κακόν, ἄλλαξεν εἰς κατάστασιν ἁμαρτίας. *Michalcescu,* Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας, Leipzig 1904, S. 40.

ihm gefallen und im Zustande der Sünde geblieben"[1]). Als positive Beweise werden zitiert Röm 5,12 u. Psalm 50,7. Schließlich wird die Bezeichnung dieser Sünde gerechtfertigt. Die Sünde heißt „stammväterliche": a) weil es die erste Sünde war, welche von Menschen begangen wurde; b) weil alle Menschen in derselben empfangen werden[2]).

Einige nähere Bestimmungen des Wesens der auf dem ganzen Menschengeschlechte lastenden Sünde bringt noch der dritte Teil, der die orthodoxe Sittenlehre darstellt. Hier wird die stammväterliche Sünde ausdrücklich als eine Todsünde bezeichnet, d. h. eine Sünde, welche der Gnade Gottes und des (höheren) Lebens beraubt und Gottes Zorn und ewige Strafe nach sich zieht[3]). Dann wird folgende formelle Definition aufgestellt: „die stammväterliche Sünde ist die Übertretung des göttliches Gesetzes, welches im Paradiese dem Stammvater Adam gegeben wurde". „Diese Sünde" — so wird zur Erklärung des früher ausgesprochenen Gedankens hinzugefügt — „ging von Adam auf die ganze menschliche Natur über, weil alle in Adam eingeschlossen waren"[4]).

---

[1]) 'Ε· 24: Εἶναι τάχα ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὑποκείμενοι εἰς τὴν αὐτὴν ἁμαρτίαν; 'Απ. Καθὼς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἦσαν εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἀθωότητος εἰς τὸν 'Αδάμ, τετοίας λογῆς καὶ ἀφ' οὗ ἔσφαλεν, ὅλοι ἔσφαλαν εἰς αὐτὸν, καὶ ἔμειναν εἰς τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας. Διὰ τοῦτο ὄχι μόνον εἰς τὴν ἁμαρτίαν ὑπόκεινται, μὰ καὶ εἰς τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν ἁμαρτίαν. Ebd. — Der Gedanke vom Enthaltensein aller Menschen in Adam und der sich daraus ergebenden moralischen Solidarität findet sich bekanntlich schon bei *Origenes*, Comment. in ep. ad Rom. 5,1 MSG 14,100; noch klarer bei *Ambrosius*, von dem der berühmte Satz stammt: „Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt". Expos. in Luc 7 n. 234 MSL 15,1762.

[2]) A. a. O.

[3]) III 18; 19; 21; 43. *Michalc.* S. 103 ff.

[4]) Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα εἶναι παράβασις τοῦ θείου νόμου, ὁποῦ ἐδόθηκεν εἰς τὸν παράδεισον μέσα τοῦ προπάτορος 'Αδάμ. — Τοῦτο τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα ἐδιάβηκεν ἀπὸ τὸν 'Αδὰμ εἰς ὅλην τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν· διατὶ ὅλοι εἴμεσθαν τότε εἰς τὸν 'Αδάμ, καὶ οὕτω δι' ἑνὸς 'Αδὰμ διῆλθεν εἰς ὅλους ἡμᾶς ἡ ἁμαρτία. III 20 *Michalc.* S. 104.

Offenbar wegen der Empfindung, daß die Bezeichnung der Erbsünde als einer Übertretung des göttlichen Gesetzes zu einer Gleichsetzung mit persönlich begangenen Sünden Anlaß geben könnte, wird bemerkt, daß die stammväterliche Sünde durch keine Buße, sondern einzig durch die Gnade Gottes auf Grund der Erlösungstat Christi vermittelst der Taufe getilgt werden könne[1]). Diesem Sakramente schreibt das „orthodoxe Glaubensbekenntnis“ nicht etwa eine bloße Zudeckung zu, sondern eine Abwaschung und Wegnahme der stammväterlichen Sünde und eine vollständige Erneuerung und Zurückversetzung in den Zustand der Gerechtigkeit, in welchem der Mensch sich befand, da er schuld- und sündenlos war[2]).

Eine andere falsche Folgerung, welche aus der entwickelten Lehre über die Erbsünde gezogen werden könnte, war bereits im ersten Teile zurückgewiesen. Weil die Allgemeinheit der Erbsünde durch die Geschlechtsgemeinschaft bedingt ist, könnte man zur Annahme geneigt sein, daß alle Menschen nicht bloß dem Leibe, sondern auch der Seele nach aus dem Samen Adams stammen. Eine solche Anschauung lehnt das „orthodoxe Glaubensbekenntnis“ entschieden ab, weil dieselbe mit zahlreichen Schrifttexten und mit dem kirchlichen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele unvereinbar sei. Die Seele stammt unmittelbar von Gott und wird dem Leibe eingesenkt, wenn dieser entsprechend zubereitet ist[3]).

Die Frage, wie dann die Seele in die stammväterliche Sünde verstrickt werde und wie sie an der Übertretung Adams beteiligt war, wird nicht mehr erörtert.

Dagegen erfährt noch das Verhältnis der Erbsünde zur göttlichen Vorsehung und im Anschluß daran das

---

[1]) Ebd.

[2]) Τὸ βάπτισμα εἶναι μία ἔκπλυσις καὶ ἀναίρεσις τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος· I 102. Πρῶτον τὸ μυστήριον τοῦτο σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα . . . δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν, ὅταν ἦτον ἀθῶος καὶ ἀναμάρτητος· (I 103) *Miachalc.* S. 69 f.

[3]) I 28. *Michalc.* S. 42.

Problem der menschlichen Freiheit vor und nach dem Sündenfall eine eingehendere Behandlung.

„Wenn Gott wußte, daß Adam sündigen werde, weshalb hat er ihn geschaffen?" Darauf antwortet das „orthodoxe Glaubensbekenntnis", Gott habe seine eigene Güte durch die geschöpfliche Bosheit nicht überwinden lassen wollen; deshalb habe er, trotz der Voraussicht des Sündenfalles auf Anstiftung des Teufels, von der Erschaffung des Menschen nicht Abstand genommen, sondern es so eingerichtet, daß seine Güte infolge der menschlichen Sünde noch in hellerem Lichte erstrahlte, indem der Mensch durch die Erlösung, zur Beschämung des Teufels, zu größerer Ehre gelangte, als er sie im Paradiese genossen[1]).

Das darf jedoch — so wird, unter offenbarem Hinblick auf den absoluten Prädestinianismus, weiter gesagt — nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob Gott die Sünde positiv gewollt und vorherbestimmt hätte. Eine solche Annahme wäre unverträglich mit der Güte Gottes; die göttliche Vorherbestimmung erstreckt sich somit nur auf das Gute und auch auf dieses nur insoweit, als es nicht in den Bereich der menschlichen Selbstbestimmung gehört. Die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, ergibt sich aus der Vernunftbegabtheit und erfordert es, daß der Mensch freier Weise das Gute oder das Böse tun könne. Das gilt auch vom gefallenen Zustande. Durch die Folgen der stammväterlichen Sünde wurde zwar mit dem Verstande auch der Wille betroffen, aber die Fähigkeit, das Gute oder das Böse zu begehren, ist ihm geblieben. Auch im jetzigen Zustande steht es im Vermögen des Menschen, sich für das Gute oder für das Böse zu entscheiden, Gott oder dem Teufel anzuhangen. Zum Guten leiht ihm Gott seinen Gnadenbeistand, vom Bösen hält er ihn ab; jedoch ohne dem freien Willen Gewalt anzutun[2]).

---

[1]) I 25, 26. *Michalc.* S. 40 f.

[2]) Ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις ἐβλάβη μὲ τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα; μ' ὅλον τοῦτο καὶ τῶρα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν εἰς τὴν προαίρεσιν τοῦ καθ' ἑνὸς στέκεται τὸ νὰ εἶναι καλὸς καὶ τέκνον Θεοῦ, ἢ κακὸς καὶ υἱὸς διαβόλου· ὅλον τοῦτο εἶναι εἰς τὸ χέρι καὶ ἐξουσίαν τοῦ



Das Bekenntnis des Dositheos, welches bekanntlich zur Abwehr gegen die kalvinistischen Bestrebungen des *Cyrill Lukaris* aufgestellt wurde, spricht sich über Existenz und Wesen der Erbsünde sehr kurz aus. Es begnügt sich in dieser Hinsicht damit, in vollkommener Übereinstimmung mit dem Bekenntnis des Lukaris[1]), Folgendes als Gegenstand des orthodoxen Glaubens hinzustellen: a) daß der erste Mensch im Paradiese, von der Schlange verführt, sündigte; b) daß die Sünde des Stammvaters auf seine ganze Nachkommenschaft überging, „so daß niemand auf fleischliche Weise gezeugt wird, der nicht diese Last auf sich tragen und ihre Früchte in diesem Leben nicht empfinden würde“[2]).

Erläuternd wird hinzugefügt, daß unter den „Früchten“ und der „Last“ nicht persönliche schwere Sünden, von denen sich bereits viele Gerechte des Alten Bundes und vor allem die allzeit jungfräuliche Gottesmutter rein erhalten haben, verstanden werden dürfen, sondern die von der göttlichen Gerechtigkeit für die erste Übertretung verhängten Strafen, nämlich die Mühen und Leiden des Lebens und schließlich der Tod[3]).

Damit ist offenbar eine wahre, auf natürlich geschlechtlichem Wege sich fortpflanzende Erbsünde gelehrt. Es fehlt jedoch jede nähere Bestimmung ihres Wesens; ja

---

ἀνθρώπου. Καὶ εἰς μὲν τὸ καλὸν ἡ θεία χάρις συμβοηθᾷ· ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ κακὸν ἡ ἰδία γυρίζει τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς νὰ ἀναγκάσῃ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου. I 27. *Michalc.* S. 41 f. — Schon bei der Erörterung des Verhältnisses der gefallenen Engel zum Menschen war mit Nachdruck betont, daß der Einfluß der bösen Geister nicht als Zwang aufgefaßt werden dürfe, da der Mensch mit freiem Willen ausgestattet sei, dem selbst Gott keine Gewalt antue. I 21. *Michalc.* S. 38.

[1]) Κεφάλαιον 6. Vgl. *Michalcescu* a. a. O. S. 269.

[2]) Πιστεύομεν τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτισθέντα παρὰ Θεοῦ ἐν παραδείσῳ πεπτωκέναι, ὅτε καὶ παριδὼν τὴν θείαν ἐντολὴν τῇ τοῦ ὄφεως ἀπατηλῇ συμβουλῇ ἐπειθάρχησε· Κἀντεῦθεν ἀναβλύσαι τὴν προπατορικὴν ἁμαρτίαν τῇ διαδοχῇ, ὥστε μηδένα κατὰ σάρκα γεννᾶσθαν, ὃς τὸ φόρτίον οὐκ ἐπιφέρει τοῦτο καὶ τοὺς καρποὺς αὐτῆς οὐκ αἰσθάνεται ἐν τῷ νῦν αἰῶνι. Ὅρος 6. *Michalc.* S. 162 f.

[3]) Ebd.

es ist nicht einmal vollkommen klar, ob die sich vererbende Sünde von den Straffolgen unterschieden wird. Es ist zwar zunächst die Rede von der Last und den Früchten welche auf die Nachkommen Adams übergehen; aber im folgenden Satze erscheinen Last und Früchte fast als Synonyma. In dieser Hinsicht steht das Bekenntnis des *Dositheos* dem des *P. Mogilas* an Bestimmtheit nach, da dort, wie wir gesehen haben, die Erbsünde als solche von den Straffolgen klar auseinandergehalten wird, indem in der Antwort auf die 24. Frage die Erbsünde zu den Strafen sogar in Gegensatz gestellt ist.

Dafür verbreitet sich *Dositheos* ausführlicher über das Fortbestehen der menschlichen Willensfreiheit im gefallenen Zustande. *Cyrill Lukaris* hatte in den Nichtwiedergeborenen die Wahlfreiheit als tot hingestellt, diesen die Fähigkeit zum Guten vollständig abgesprochen und alle ihre Werke als Sünden bezeichnet[1]). Demgegenüber erklärt *Dositheos*, daß der Mensch durch den Sündenfall zwar geschwächt worden sei, aber die von Gott empfangene Natur und Kraft nicht verloren habe; sonst wäre er nicht mehr vernünftig und infolgedessen auch kein Mensch mehr. Er besitze also im jetzigen Zustande dieselbe Natur, die er in der Schöpfung empfangen, sowie auch die natürliche Kraft, d. h. einen lebendigen, tatkräftigen freien Willen, so daß er auf Grund seiner Natur das Gute wählen und tun und das Böse fliehen kann. Es gehe nicht an, die gute, vom höchsten Gut gebildete Natur

---

[1]) Κεφ. 14. *Michalc.* Πιστεύομεν τὸν ἄνθρωπον κατολισθήσαντα τῇ παραβάσει παρασυμβληθῆναι καὶ ὁμοιωθῆναι τοῖς κτήνεσι, τοῦτ' ἔστιν, ἀμαυρωθῆναι καὶ τῆς τελειότητος καὶ ἀπαθείας ἐκπεσεῖν, οὐ μὴν καὶ τῆς ἧς ἔτυχε παρὰ τοῦ ἄκρως ἀγαθοῦ Θεοῦ φύσεως καὶ ἐνεργείας ἐξεστηκέναι. Οὕτω γὰρ οὐκ ἂν ἦν λόγικὸς καὶ ἑπομένως οὐδ' ἄνθρωπος· ἀλλ' ἔχειν τὴν φύσιν αὐτήν, ᾗ ἔκτισται καὶ τὴν τῆς φύσεως ἐνέργειαν, ἥτις ἐστὶ τὸ αὐτεξούσιον, ζῶσαν καὶ ἐνεργόν· ὥστε κατὰ φύσιν δύνασθαι αἱρεῖσθαι μὲν καὶ ἐργάζεσθαι τὸ καλόν, φεύγειν δὲ καὶ μυσάττεσθαι τὸ κακόν. Ἄτοπον γὰρ τὸ τὴν καλὴν παρὰ τοῦ ἄκρως ἀγαθοῦ δημιουργηθεῖσαν φύσιν ἄμοιρον ἀγαθῆς ἐνεργείας ὁμολογεῖν. Τοῦτο γὰρ κακὴν εἶναι τὴν φύσιν λέγειν ἐστίν· οὗ τί ἀσεβέστερον; Ὅρος 14. *Michalc.* S. 167.



für unfähig zu jedem guten Werke zu erklären; denn das hieße die Natur als schlecht hinstellen, was überaus gottlos wäre. Überdies sei die natürliche Befähigung des Menschen zum Guten auch in der hl. Schrift, insbesondere Mt 5,47 und Röm 2,14 gelehrt.

Damit gedenkt jedoch *Dositheos* sich nicht auf den Standpunkt des pelagianischen Naturalismus zu stellen; denn er fügt ausdrücklich hinzu, daß die natürlich guten Werke nichts zum Heile beitragen. Zu „geistlichen und heilskräftigen“ Werken wird der Mensch erst durch die zuvorkommende Gnade befähigt; doch bleibt ihm auch unter dem Einfluß der Gnade die Freiheit. Denn obwohl der Mensch „aus sich kein heilskräftiges Werk verrichten kann, so hat er doch aus sich, ob er der Gnade zustimmen will oder nicht“[1]).

Der letzte Satz könnte zwar dem Wortlaute nach in semipelagianischen Sinne verstanden werden; da jedoch vorher die schlechthinnige Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade zu jeder Heilstätigkeit ausgesprochen ist, so muß man annehmen, daß der Gnadenbeistand bei der Willensentschließung, die doch gewiß auch ein Heilsakt ist, vorausgesetzt wird.

In der spezifisch russischen Bekenntnisschrift, dem „Ausführlichen christlichen Katechismus der orthodoxen katholischen morgenländischen Kirche“ von Philaret wird die Erbsünde mit ziemlicher Breite, aber in ausschließlich positiver Form, ohne Rücksichtnahme auf abweichende Anschauungen behandelt. Es geschieht nicht — wie in dem sonst als Vorbild benutzten „Orthodoxen Bekenntnis“ des *Mogilas* — beim ersten,

---

[1]) Ὁ ἄνθρωπος τοιγαροῦν πρὸ τῆς ἀναγεννήσεως δύναται φύσει κλίνειν πρὸς τὸ καλὸν καὶ αἱρεῖσθαι καὶ ἐργάζεσθαι τὸ ἠθικὸν καλόν. Ἀναγεννηθεὶς δὲ ἵνα ποιῇ τὸ πνευματικὸν καλὸν — σωτηρίας γὰρ ὄντα παραίτια τοῦ πιστοῦ τὰ ἔργα καὶ ὑπὸ χάριτος ὑπερφυοῦς ἐνεργούμενα καὶ πνευματικὰ εἰκότως ὀνομάζεται — ἀνάγκη προηγεῖσθαι καὶ προφθάνειν τὴν χάριν, ὃ τρόπον εἴρηται ἐν τοῖς προορισμοῦ· ὥστε μηδὲν δύνασθαι ἐξ ἑαυτοῦ τῆς κατὰ Χριστὸν ζωῆς ἄξιον ἔργον ἐκτελέσαι, ἐξ ἑαυτοῦ μέντοι ἔχειν τὸ θελῆσαι ἢ μὴ θελῆσαι τῇ χάριτι συγκατατεθῆναι. ***Michalc.*** S. 168.

sondern beim dritten Glaubensartikel. Die Sünde wird hier erst als Veranlassung der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines Erlösungswerkes erwähnt.

Der Ursprung der Sünde wird aus einer Verführung des Teufels und dem Mißbrauch der menschlichen Willensfreiheit hergeleitet und ihr Wesen als eine Übertretung des göttlichen Gebotes und ein „Losreißen“ von der göttlichen Gnade bestimmt[1]).

Die Folgen der ersten Sünde werden zusammengefaßt unter dem doppelten Begriff des Fluches und des Todes. Der Fluch „ist die von dem gerechten Gerichte Gottes über die Sünde ausgesprochene Verdammnis, und das auf Erden von der Sünde herstammende Übel, den Menschen zur Strafe“. Der Tod, welcher aus Adams Sünde folgte, war ein doppelter; der geistige, der in der Beraubung der göttlichen Gnade besteht, welche der Seele das höhere Leben verlieh, und der leibliche, welcher durch die Trennung der Seele vom Leibe bewirkt wird[2]).

Das Wesen der auf die Nachkommen Adams übergegangenen Sünde faßt *Philaret* als eine Art Giftstoff auf, der aus der ersten Sünde stammt und die unmittelbare Ursache der Sterblichkeit der Adamskinder ist, und benutzt diesen Begiff, unter Heranziehung des Vergleiches von einer vergifteten Quelle, zur Erklärung der Allgemeinheit sowie der Fortpflanzungsweise der Erbsünde. „Gleichwie aus einer vergifteten Quelle natürlicher Weise ein vergifteter Strom fließt, so stammt auch von einem Stammvater, der durch die Sünde vergiftet und deshalb sterblich war, natürlicher Weise eine Nachkommenschaft, die ebenfalls von der Sünde vergiftet und deshalb sterblich ist“[3]).

Über die Folgen der Erbsünde für die sittliche Veranlagung des Menschen fehlt im „ausführlichen Katechismus“ *Philarets* seltsamer Weise jede direkte Äußerung. Doch steht es anderseitig fest, daß der Verfasser in dieser Frage vollkommen den Standpunkt der älteren

---

[1]) Autorisierte deutsche Ausgabe. St. Petersburg 1887, S. 38.
[2]) A. a. O. S. 39. [3]) Ebd.

orthodoxen Bekenntnisse teilt, insbesondere daß er für das Fortbestehen der Willensfreiheit im gefallenen Zustande eintritt; denn er läßt die Vorausbestimmung zur ewigen Seligkeit bedingt sein durch die freie Annahme der Gnade, den Gebrauch des freien Willens zum Guten und das Wandeln auf dem von Gott vorgezeichneten Pfade[1]).

Somit ist als Eigentümlichkeit des Katechismus *Philarets* nur der Versuch hervorzuheben, die Allgemeinheit der Erbsünde durch die Auffassung derselben als einer Art Giftstoffes zu erklären, ähnlich wie in dem Bekenntnis des *Petrus Mogilas* zum gleichen Zwecke die Idee vom Enthaltensein aller Menschen im Stammvater verwendet wird; sonst stimmen alle symbolischen Schriften der russisch-orthodoxen Kirche in der Lehre von der Erbsünde sachlich vollkommen überein.

Prüfen wir jetzt ihr Verhältnis zur Definition des Konzils von Trient, welche die eingehendste authentische Formulierung des Glaubens der römisch-katholischen Kirche bezüglich der Erbsünde darstellt.

### § 3. Verhältnis zur Definition des Konzils von Trient

Die feierliche Promulgation des Dekretes über die Erbsünde erfolgte bekanntlich in der 5. öffentlichen Sitzung des Konzils von Trient am 17. Juni 1546. Veranlaßt war dies Dekret, wie in der Einleitung gesagt ist, dadurch, daß der Feind des Menschengeschlechtes in der letzten Zeit nicht bloß neue, sondern auch alte Zwistigkeiten in Betreff der Erbsünde entfacht hatte[2]). Dieser Umstand erklärt es, weshalb das Konzil bereits vor einem Jahrtausend erflossene Entscheidungen wiederholte und dem Wortlaute nach in seine Definition wieder aufnahm.

Weiteren Aufschluß über den Zweck, welchen die zu Trient versammelten Väter verfolgten, sowie über das Ziel, welches sie sich gesteckt hatten, erhalten wir aus den

---

[1]) A. a. O. S. 32.

[2]) Das Verzeichnis der Irrtümer, welches den Konzilsvätern vorgelegt wurde, umfaßt 13 Nummern. Vgl. Concil. Trid. edit. Soc. Goerresiana, Bd. V. Freiburg 1911, S. 212.

neuerdings durch die Görresgesellschaft veröffentlichten Konzilsakten. Aus diesen ersehen wir, noch bestimmter als es bisher schon bekannt war, daß man nur den Irrtum von der Kirche fernhalten, nicht aber in positiver Weise die Lehre von der Erbsünde allseitig darlegen oder etwa alle unter den katholischen Theologen bestehenden Streitigkeiten entscheiden wollte. Schon zu Beginn der Beratungen gab der erste Präsident des Konzils Kardinal de Monte den *„theologi minores“* — die als sachverständige Ratgeber dem Konzil beiwohnten und den abstimmenden Prälaten das erforderliche Material an die Hand zu geben hatten — die Weisung, sie „sollten alle Streitigkeiten um Worte, welche in dieser Frage wegen der verschiedenartigen Definitionen der Erbsünde leicht zu entstehen pflegen, lassen und dem Beispiele der alten Konzilien folgen, die nicht durch Definitionen, sondern durch Bezeichnung der Wirkungen das Wesen dieser Sünde bestimmen“[1]). Auch bei den vorbereitenden Generalversammlungen wurde von mehreren Seiten der Wunsch ausgesprochen, das Konzil möchte bezüglich der unter den katholischen Theologen bestehenden Differenzen eine unparteiische Haltung einnehmen und selbst in der Ausdrucksweise, unter Vermeidung subtiler scholastischer Formeln, sich tunlichst an die Väter halten. Demzufolge wurde in dem ursprünglichen Schema der Definition einiges abgeändert und von einer Entscheidung über das formelle Wesen der Erbsünde überhaupt Abstand genommen[2]).

Nach der endgültigen Redaktion umfaßt das Dekret über die Erbsünde, außer einer Einleitung, 6 Kapitel[3]).

---

[1]) Concil. Trid. edit. Soc. Goerres. Bd. V, S. 163.

[2]) Die Zusammenstellung der vorgenommenen Änderungen findet sich a. a. O. S. 218 f. — Eine eingehende Darstellung der Verhandlungen, welche der Promulgation des Dekretes über die Erbsünde vorausgingen, gibt im Anschluß an die Konzilsakten *W. Koch* in der Abhandlung: „Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali“, Theol. Quartalschrift, Tübingen 1913, S. 430 ff; 532 ff; 1914, S. 101 ff.

[3]) Nach der Einteilung, die sich in den offiziellen, von der Görresgesellschaft veröffentlichten Konzilsakten (Bd. V, S. 238 ff) findet;

Das 1. Kapitel handelt von der sündhaften Tat Adams oder der Erbsünde im aktiven Sinne; das 2.—5. Kapitel von der von Adam auf alle Menschen sich fortpflanzenden Sünde oder der Erbsünde im passiven Sinne; das 6. Kapitel von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter.

Um den Irrtum als solchen möglichst klar erkennen zu lassen und so am wirksamsten von der Kirche auszuschließen, wählte das Konzil eine vornehmlich negative Form, indem es eine Reihe von Sätzen mit dem Anathem belegte; doch damit brachte es zugleich seine eigene positive Auffassung hinreichend zum Ausdruck.

Bezüglich der sündhaften Tat des Stammvaters definiert das Konzil — gegen alte und neuere Vertreter des Naturalismus, welcher in der Sünde Adams nur einen vorübergehenden, mit natürlichen Kräften wieder auszugleichenden Akt erblickt, der für den Menschen überhaupt keine üblen Folgen oder wenigstens nicht den Verlust höherer Seelengüter nach sich gezogen — daß Adam mit der Übertretung des göttlichen Gebotes: a) sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit welcher er ausgestattet, verloren; b) sich den Zorn und Unwillen Gottes, sowie den Tod und die Knechtschaft des Teufels zugezogen; daß überhaupt der ganze Adam infolge jener Sünde an Leib und Seele verschlechtert wurde[1]).

Die in den letzten Worten betonte Verschlechterung des ganzen Adam durch die erste Sünde hatte schon das 2. Konzil von Orange gegen die pelagianische Beschränkung der Folgen der Ursünde auf den Leib ausgesprochen[2]). Das Neue der Definition des Konzils von Trient besteht somit bloß darin, daß als Gegenstand der Verschlechterung in Bezug auf die Seele der Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit und das Zuziehen des Zornes und Unwillens Gottes hervorgehoben werden. Über die „Verletzung" der menschlichen

---

während sonst vielfach das 5. und 6. Kapitel in eins zusammengezogen werden.

[1]) *Denzinger*, Enchirid. symbol.[10] n. 788.

[2]) *Denzinger* n. 174.

Freiheit, welche vom Konzil von Orange in demselben Kanon gleichfalls erwähnt wird, äußert sich das Tridentinum erst in der 6. Sitzung[1]).

Inbetreff der von Adam auf seine Nachkommen sich forterbenden Sünde oder der Erbsünde in passivem Sinne definiert das Konzil:

1) Die Existenz, indem es — wiederum unter Zugrundelegung der Definition der 2. Synode von Orange[2]), die es ebenso wie im 1. Kanon erklärend umschreibt — eine zweifache Behauptung mit dem Anathem belegt: a) daß Adam durch seinen Ungehorsam nur sich selbst und nicht auch seinen Nachkommen geschadet und nur sich selbst, nicht auch uns den Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit zugezogen habe (Pelagianer und alle strengen Rationalisten); b) daß Adam nur den leiblichen Tod und körperliche Strafen, nicht die Sünde, welche der Tod der Seele ist, auf seine Nachkommen übergeleitet habe (gemäßigte Rationalisten; Zwingli)[3]). Damit ist als katholische Lehre hingestellt, daß die Sünde Adams nicht allein in ihren materiellen Folgen, sondern auch formell als Sünde auf seine Nachkommen übergeht.

2) Das Wesen der Erbsünde in passivem Sinne definiert das Konzil in formeller und adäquater Weise nicht: doch gibt es durch mehrere teils negative teils positive Bestimmungen die Richtlinien für eine solche Definition an. Danach darf in negativer Hinsicht die Erbsünde nicht mit den leiblichen Strafen identifiziert werden (denn sie schließt auch den Seelentod ein, c. 2); noch auch mit der Konkupiszenz (denn diese wird durch die Taufe, welche alles, was den Charakter einer wahren Sünde hat, tilgt, nicht beseitigt, c. 5). In positiver Hinsicht ist die Erbsünde nach dem Tridentinum: a) eine wahre Sünde, und zwar eine Todsünde, da sie vom Konzil geradezu „*mors animae*“ genannt wird; b) dem Ursprunge nach ist es eine Sünde; c) sie geht auf die Nachkommen Adams über durch die Fortpflanzung der menschlichen Natur, nicht durch Nachahmung

[1]) *Denzinger* n. 793. [2]) Ebd. n. 175. [3]) Ebd. n. 789.

des bösen Beispiels; d) ist dennoch eines jeden einzelnen Menschen eigene Sünde und (wird ihm als solche nicht bloß äußerlich angerechnet, sondern) e) haftet ihm innerlich an (c. 3); weil auf die Abstammung von Adam sich gründend, findet sich die Erbsünde schon in den neugeborenen Kindern, auch in den von christlichen Eltern geborenen (c. 4).

3) Von dem Mittel zur Befreiung von der Erbsünde erklärt das Konzil, daß es nicht in den natürlichen Kräften des Menschen oder in irgend etwas anderem, sondern einzig in dem Sühneverdienste Jesu Christi, dessen Zuwendung durch die ordnungsgemäß gespendete Taufe erfolge, gefunden werden könne (c. 3). Das Sakrament der Taufe bewirkt aber nicht bloß, daß die Erbsünde äußerlich getilgt oder nicht mehr angerechnet werde, sondern es läßt auch die Schuld der Erbsünde nach und nimmt alles, was den Charakter einer wahren Sünde hat, hinweg (c. 5).

4) Die Folgen der Erbsünde für die Willensfreiheit und Befähigung zur Heilstätigkeit werden erst in der 6. Sitzung dargelegt. Die katholische Lehre hierüber wird in der Mitte zwischen zwei häretischen Extremen fixiert. Gegenüber dem Pelagianismus betont das Konzil die vollständige Hilflosigkeit des sich selbst überlassenen gefallenen Menschen hinsichtlich der Erlangung des Heils und bekennt mit der 2. Synode von Orange, daß der freie Wille durch die Erbsünde geschwächt und gebeugt werde[1]; zugleich weist es aber die protestantische Behauptung von einer vollständigen Vernichtung aufs entschiedenste zurück und tritt für die Existenz einer wahren inneren Wahlfreiheit auch im gefallenen Zustande, selbst unter dem Einflusse der Gnade, ein, indem es dem menschlichen Willen die Fähigkeit zuspricht, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden, der zuvorkommenden Gnade seine Zustimmung zu geben oder zu widerstehen, mit ihr mitzuwirken oder seine Mitwirkung zu versagen[2].

---

[1]) *Denzinger* n. 793.

[2]) *Denzinger* n. 793, 797, 814, 815.

Vergleichen wir die Definition des Konzils von Trient mit der Lehre der russisch-orthodoxen Bekenntnisschriften von der Erbsünde, so ergibt sich folgendes Resultat:

I. Inbetreff der sündhaften Tat Adams und ihrer Folgen für den Stammvater selbst stimmen die russisch-orthodoxen symbolischen Schriften mit dem Tridentinum sachlich vollkommen überein. Die Aufzählung der Folgen der ersten Sünde weist zwar einige Differenzen auf, doch sind diese nur formaler, nicht sachlicher Natur.

Wenn der vom Tridentinum an erster Stelle genannte Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit in dem „orthodoxen Glaubensbekenntnis" des *Petrus Mogilas* bei der Erbsünde auch direkt nicht erwähnt wird, so geschieht es später, wenigstens indirekt. Unter den Wirkungen der Taufe wird nämlich, wie wir gesehen haben, die innere Erneuerung und Wiedereinsetzung in die ursprüngliche Gerechtigkeit aufgezählt und zum Beweise hiefür 1 Kor 6,11 zitiert, wo auch die Heiligung als Wirkung der Taufe angeführt ist[1]). In dem Katechismus *Philarets* ist ausdrücklich gesagt, daß der Stammvater infolge des Sündenfalles die göttliche Gnade verlor, welche das höhere geistige Leben seiner Seele begründete[2]).

Noch weniger kommt dem Umstande eine sachliche Bedeutung zu, daß in den russisch-orthodoxen Bekenntnissen unter den Folgen des Sündenfalles die Knechtschaft des Teufels ausdrücklich nicht genannt ist, weil dieselbe von der orthodoxen Kirche bekanntermaßen zugegeben wird und die orthodoxen Bekenntnisse in anderem Zusammenhange[3]) das Verhältnis der bösen Geister zum Menschen vollkommen übereinstimmend mit der römisch-katholischen Lehre darstellen.

II. Inbetreff der Erbsünde im passiven Sinne herrscht Übereinstimmung:

1. Insofern die russischen Bekenntnisschriften ebenso

---

[1]) I 103 *Michalc.* S. 70. [2]) S. 39.

[3]) Bekenntnis des Mogilas I 21 *Michalc.* S. 38. Katechismus Philarets S. 73.

wie das Tridentinum die Existenz einer von Adam auf alle seine Nachkommen übergehenden Sünde zugeben und

2. auch ihr Wesen in der gleichen Weise wie das Tridentinum, wenn auch nicht mit der gleichen begrifflichen Schärfe, bestimmen; indem sie jene Sünde als ein und dieselbe in allen Menschen, zugleich aber einem jeden einzelnen von der Empfängnis an innewohnende, auf den Geschlechtszusammenhang mit Adam sich gründende Todsünde hinstellen.

In zwei Punkten gehen die russischen symbolischen Schriften über die Definition des Konzils von Trient hinaus. Während nämlich das letztere für die Existenz der Erbsünde nur positive Beweise beibringt, versucht das „orthodoxe Glaubensbekenntnis" des *P. Mogilas* auch eine spekulative Begründung und findet eine solche darin, daß alle Menschen in Adam eingeschlossen gewesen seien. Ferner, während die zu Trient versammelten Väter bei der Konstatierung der Tatsache, daß die Sünde Adams samt ihren Folgen auf alle Nachkommen mit der Fortpflanzung der menschlichen Natur übergehe, stehen bleiben, will der „Ausführliche Katechismus" *Philarets* den innern Grund dafür angeben, indem er eine Vergiftung der menschlichen Natur durch die erste Sünde behauptet. Indes ist die Verwendung des Gedankens von einem Eingeschlossensein aller Menschen in Adam zur Begründung der Allgemeinheit der Erbsünde, wie oben bereits bemerkt wurde, schon seit der Väterzeit sowohl dem Abendlande wie dem Morgenlande geläufig, und die Auffassung der Erbsünde als einer Art Giftstoffes, mag dieselbe auch wenig zutreffend, respektive völlig unhaltbar sein, hat auch unter römisch-katholischen Theologen selbst in der nachtridentinischen Zeit Vertreter gefunden[1]). Somit kann aus diesem Grunde keine eigentliche Differenz zwischen den russisch-orthodoxen Bekenntnisschriften und der römisch-katholischen Kirche behauptet werden, zumal die Idee des Giftstoffes im „Ausführlichen Katechismus" *Philarets* mehr der

[1]) Vgl. *Le Bachelet,* Die Erbsünde in Adam und seinen Nachkommen. Übersetzt von *Pletl.* Straßburg 1909, S. 29 ff.

Erklärung dienen, denn als ein Lehrpunkt hingestellt sein soll.

3. Besteht eine vollkommene Übereinstimmung in der Lehre von der Taufe als Heilmittel gegen die Erbsünde, da das orthodoxe Glaubensbekenntnis ganz wie das Tridentinum der Taufe ein Abwaschen, eine Tilgung der Sünde, eine vollständige Erneuerung und Wiedereinsetzung in den Zustand der Gnade und ursprünglichen Gerechtigkeit zuschreibt, worin offenbar auch das Geständnis enthalten ist, daß die Konkupiszenz (wenigstens in den Getauften) nicht den Charakter einer Sünde hat, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt wird, wie es vom Tridentinum gegenüber den Protestanten geschieht.

4. Ebenso ist eine vollständige Übereinstimmung in der Lehre von den Folgen der Erbsünde für die sittlich-religiöse Betätigung des Menschen zu konstatieren, da beiderseits die absolute Notwendigkeit der Gnade zur Heilstätigkeit und eine Schwächung der Willensfreiheit zugegeben, der Gedanke an eine völlige Vernichtung derselben aber entschieden abgewiesen wird. Die vom Bekenntnis des *Dositheos* ausdrücklich gelehrte natürliche Befähigung des gefallenen Menschen zu ethisch guten Werken, ist in der Definition des Tridentinums einschließlich enthalten und wurde später gegen Baius von Papst Pius V ausdrücklich ausgesprochen[1]).

5. Inbetreff der Ausnahmestellung der Gottesmutter gegenüber dem Gesetz von der Allgemeinheit der Erbsünde kann zwar nicht von einer positiven Übereinstimmung, aber auch nicht von einem Gegensatz die Rede sein, weil das Konzil von Trient die Frage nicht entscheiden wollte und die russischen symbolischen Schriften sich jeder Äußerung hierüber enthalten.

Wir müssen es deshalb als ungerechtfertigt bezeichnen, wenn der russische Theologe *N. J. Teodorovič* in seiner Schrift „Die Lehre des Konzils von Trient von der Erbsünde und Rechtfertigung in ihrer Beziehung zur orthodoxen und

---

[1]) *Denzinger,* Enchiridion[10] n. 1027 u. 1037.

protestantischen Lehre vom gleichen Gegenstande" [1]), nach dem Beispiele anderer russischer Theologen neuester Zeit, eine sachliche Differenz zwischen der orthodoxen Kirche und dem Konzil von Trient in der Lehre von der Erbsünde, insbesondere von den Folgen der Erbsünde behauptet, weil die römische Kirche die Folgen des Sündenfalls, im Widerspruch zu den Konzilsentscheidungen aus dem christlichen Altertum zu sehr abschwäche [2]).

Wenn *Teodorovič* dem Trienter Konzil vorwirft, daß es bei der Aufnahme des 1. Kanons der 2. Synode von Orange in seine Definition die Äußerung jener Synode über die Verletzung der Willensfreiheit aus pelagianischer Tendenz unterdrückt habe [3]), so beruht dies auf einem offenbaren Irrtum. Das Tridentinum dachte so wenig an eine Unterdrückung jenes altchristlichen Lehrpunktes, daß es ihn vielmehr einer eingehenderen Darlegung in der nächsten Sitzung vorbehielt, wo tatsächlich gleich im 1. Kapitel, wie wir gesehen haben, die Lehre von der „Schwäche der menschlichen Natur" in vollkommener Übereinstimmung mit der 2. Synode von Orange und unter Anwendung der von jener Synode gebrauchten Ausdrücke von der „Schwächung" und „Beugung" des freien Willens vorgeführt wird [4]).

Im übrigen hält sich *Teodorovič* bei der Würdigung der Lehre des Konzils von Trient überhaupt weniger an den Wortlaut der Definition, sondern forscht, nach dem Beispiel von *Chemnitz* (Examen decretorum Concilii Tridentini) und anderer protestantischer Kritiker, nach einem geheimen Sinn und sucht zu zeigen, daß das Konzil, wenn auch nicht offen, so doch versteckter Weise pelagianischen Anschauungen seine Sympathien kundgegeben habe, um ihnen das Fortleben in der Kirche zu ermöglichen und — einige Kanones aus den alten Konzilsdefinitionen nur zu dem Zwecke in sein Dekret aufgenommen habe, „um seinen

---

[1]) Učenije tridenskavo sobora . . . Počajev 1886.

[2]) A. a. O. S. 63 f.

[3]) A. a. O. S. 51.

[4]) *Denzinger* n. 793.

eigenen Pelagianismus zu maskieren"[1]). Dabei scheint dem russischen Theologen vollständig entgangen zu sein, daß protestantischerseits die orthodoxe Kirche nicht minder wie die römisch-katholische des Pelagianismus resp. Semipelagianismus beschuldigt wird[2]). In Wirklichkeit geben, wie unsere eingehende Prüfung dargetan hat, weder das Tridentinum noch die symbolischen Schriften der russisch-orthodoxen Kirche einen Grund dazu; es sei denn, daß man einen jeden Standpunkt, der sich nicht zur Lehre von einer vollkommenen Vernichtung der sittlich-religiösen Kräfte infolge der Erbsünde und von der gänzlichen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu irgendwelcher Mitwirkung beim Heilsgeschäft bekennt, als Pelagianismus bezeichnen will.

## II. Kapitel
## Die Lehre der älteren Theologen

### § 1. Die alte Kiewer Schule

Bei der Erforschung der russisch-orthodoxen Theologie brauchen wir nicht weiter als auf das 17. Jahrhundert zurückzugehen, weil die russische Kirche vorher eine wissenschaftliche Betätigung nicht aufzuweisen vermag. Die wenigen Schriften aus älterer Zeit, welche über den Zweck einfacher religiöser Erbauung hinausgehen, behandeln ausschließlich die von Konstantinopel überkommenen Anklagen gegen die abendländische Kirche und haben gebürtige Griechen zu Verfassern[3]). Eine selbständige einheimische Theologie, so bekennen die russischen Kirchenhistoriker, gab es in Rußland bis zum 17. Jahrhundert nicht und konnte es nicht geben, weil es gänzlich an entsprechenden Schulen fehlte[4]). Die erste höhere Bildungsstätte verdankte der russisch-

---

[1]) O. a. O. S. 51.

[2]) Vgl. z. B. *Gass*, Symbolik der giechischen Kirche. Berlin 1872, S. 166.

[3]) Vgl. *Palmieri*, Theologia dogm. orthodoxa. Bd. I, S. 151, 770 ff.

[4]) Vgl. *Silvester*, Opyt pravosl. dogmat. bogosl. Bd. I[2] Kiev 1892, S. 121 (bei *Graß*, Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung. Gütersloh 1902, S. 100); *Malinovskij*, Pravosl. dogmat. bogosl. t. I[2] S. 119.

orthodoxe Klerus dem Urheber des „orthodoxen Glaubensbekenntnisses der katholischen apostolischen morgenländischen Kirche“ *Petrus Mogilas*, der als Metropolit von Kiew dortselbst im Jahre 1631 ein geistliches Kolleg nach abendländischem Muster gründete, das sich in der Folge zu einer geistlichen Akademie entwickelte.

Mit dem Emporblühen dieser Anstalt begann sich in den Reihen ihrer Mitglieder auch wissenschaftliches Streben zu regen. Nachdem man sich anfänglich neben den Väterschriften ausschließlich abendländischer Handbücher bedient hatte, unternahm seit dem Ende des 17. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Kiewer Professoren die Abfassung von mehr oder minder selbständigen Systemen der orthodoxen Glaubenslehre. Leider können wir gerade die ältesten dieser Arbeiten hier nicht verwerten, weil sie noch unediert in den Kiewer Bibliotheken verborgen liegen, zu denen uns, auch in Friedenszeit, der Zutritt durch die politische Gewalt versagt blieb.

Doch dürfen wir annehmen, daß die Theologen jener Periode in der Lehre von der Erbsünde ebensowenig wie das Bekenntnis des Mogilas in einen Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche getreten sind. Dazu berechtigt uns einerseits ihr streng konservativer Sinn und anderseits ihre durchgängige Anlehnung an die scholastische Theologie. Wenn seit der Abfassung des „orthodoxen Glaubensbekenntnisses“ in der Erbsündelehre eine Entwicklung stattgefunden hat, dürfte sie sich vielmehr in der Richtung einer größeren Annäherung an die römisch-katholische Auffassung vollzogen haben. Diese Annahme empfängt eine positive Stütze durch die Übereinstimmung inbetreff der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Wie *A. Palmieri* feststellen konnte, haben während der Zeit von 1704—1740 wenigstens 4 Kiewer Rektoren die gänzliche Freiheit Mariä von der Erbsünde entweder als eine unbedingt sichere oder zum mindesten als eine gut begründete Lehre verteidigt[1]).

---

[1]) A. a. O. S. 154 ff und Acta II conventus Velehradensis, Pragae Bohem. 1910, S. 39 ff. — Früher schon hatte *Gagarin* in seiner Schrift:

Doch war die Herrschaft dieser Richtung an der Kiewer Akademie selbst während der erwähnten Periode keineswegs eine unumstrittene. Sie erfuhr vor allem durch die Lehrtätigkeit des *Theophanes Prokopovič*, der von 1711 bis 1716 das Amt des Rektors und Professors der Dogmatik bekleidete, eine Unterbrechung.

## § 2. Theophanes Prokopović

*Prokopovič* suchte, gemäß seiner sonstigen Hinneigung zum Protestantismus[1]), auch in der Lehre von der Erbsünde die protestantische Auffassung in die russisch-orthodoxe Theologie einzuführen.

Die von *Samuel Mislavskij* besorgte Ausgabe von Prokopovič's System der orthodoxen Lehre[2]) enthält eine 14 Kapitel umfassende Abhandlung über die Erbsünde, unter dem Titel: *De statu hominis corrupti*[3]). Doch aller Wahrscheinlichkeit nach stammen nur die ersten 4 Kapitel von *Prokopovič* selbst. Denn in der kurzen *„vita auctoris"*, welche dem 1. Bande vorangestellt ist, wird gesagt, daß Pr. über den Zustand des gefallenen Menschen nur 4 Kapitel fertig gestellt habe[4]). Daraus folgert der russische theologische Literarhistoriker *Philaret von Cernigov*[5]), wie es scheint mit Recht, daß die übrigen 10 Kapitel vom

---

L'église Russe et l'Immaculée Conception (Paris 1876, S. 11 ff) vier andere Rektoren der Kiewer Akademie noch aus dem 17. Jahrhundert, welche für die Unbefleckte Empfängnis Mariä in Predigten eingetreten sind, namhaft gemacht.

[1]) Vgl. unsere Ausführungen über Pr.s Rechtfertigungslehre in der Schrift „Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (Forschungen zur altchristl. Lit. u. Dogmeng. XI. 1). Paderborn 1911. S. 54 f.

[2]) Christianae orthodoxae theologiae in academia Kieviensi a Theophane Prokopovič eiusdem academiae rectore postea archiepiscopo novogrodensi adornatae et propositae. Lipsiae 1782.

[3]) Bd. I S. 261—502.

[4]) Es heißt dort wörtlich: „Huius ultimi tractatus quatuor tantum capita habentur, et praeterea nihil. Kiovia enim Mosquam evocatus, telam inchoatam non pertexuit".

[5]) Obzor russk. duchov. lit. (Überblick über die russische geistliche Literatur)[3]. St. Petersburg 1884, S. 291.

Herausgeber hinzugefügt wurden. Es muß freilich auffallen, daß dies in keiner Weise, weder in der Vorrede noch im Text vermerkt ist, während an einer anderen Stelle ein Abschnitt ausdrücklich durch eine eigens eingeschobene Randbemerkung als von anderer Hand stammend gekennzeichnet ist[1]), und auch der dritte Band, der ganz vom Herausgeber herrührt, schon durch den Titel sich als fremdes Werk zu erkennen gibt[2]).

Die Gliederung der erwähnten Abhandlung „De statu hominis corrupti" ist, wie in der Vorrede bemerkt wird, nach einem dreifachen Gesichtspunkte geschehen; je nachdem das Unglück, welches die Sünde über den Menschen gebracht hat, sich in gleicher Weise auf die Stammeltern wie auf ihre Nachkommen oder nur auf die Stammeltern resp. auf die Nachkommen allein erstreckt.

Unter den ersten Gesichtspunkt stellt der Verfasser den Begriff, die Einteilung und die Früchte der Sünde.

Bei der Begriffsbestimmung definiert er die Sünde im allgemeinen als „Übertretung des Gesetzes" und polemisiert dabei gegen *Bellarmin*, weil dieser in die Definition der Sünde die Freiheit hineinbeziehe[3]).

Ebenso bekämpft er die Unterscheidung der Sünden in schwere und leichte aus Rücksicht auf die Materie und beschuldigt deshalb die katholischen Theologen, insbesondere ihren „Achilles" Bellarmin, des Pelagianismus und der Abweichung von der Definition der 2. Synode von Mileve[4]). Seine eigene Ansicht geht dahin,

---

[1]) Band 1 S. 270 findet sich folgende Randbemerkung: „Hactenus Theophanis: sequentia ab alio auctore sunt concinnata".

[2]) Der Titel des 3. Bandes lautet: Christianae orthodoxae theologiae eadem serie ac methodo, qua Theophanes Prokopovič usus est... Lipsiae 1784.

[3]) A. a. O. S. 264.

[4]) Der Ton der Polemik Pr.s ist häufig ein recht lebhafter. Ein Beispiel: „Si ita eum (Bellarminum) loquentem audiret Pelagius, non rueret, putas, in amplexum eius et oscula? Quantumvis enim distat doctrina Pelagii: sanctos non habere ulla peccata ab ista Bellarminiana: sanctos habere quidem peccata, sed talia, quae proprie loquendo non sunt peccata?" (a. a. O. S. 319).



daß an sich alle, auch die geringsten Sünden auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit die ewige Verdammnis nach sich ziehen müßten und nur dadurch zu läßlichen würden, daß sie den Gläubigen aus Rücksicht auf die Verdienste Christi zugedeckt und nicht angerechnet würden; weshalb es für die Ungläubigen und Nichtgerechtfertigten keine läßlichen Sünden geben könne[1]).

Als „Früchte“ der Sünde bezeichnet Pr. alle Übel, welche dieselbe für den Menschen nach sich zieht. Dazu rechnet er an erster Stelle den Tod, und zwar nicht bloß den Tod im eigentlichen Sinne des Wortes oder den physischen Tod, sondern auch den Tod im metaphorischen Sinne, d. h. die Sünde selbst und die ewige Verdammnis. Auf den selbstgemachten Einwand, wie denn die Sünde als Folge der Sünde bezeichnet werden dürfe, da doch nichts Ursache oder Wirkung seiner selbst sein könne, antwortet er, daß darunter nicht die sündhafte Tat der Stammeltern verstanden werden dürfe, sondern die Konkupiszenz, welche eine Strafe jener und, wie er später beweisen werde, wahrhaft Sünde sei und auf alle Nachkommen Adams durch geschlechtliche Zeugung übergehe[2]).

Erscheint schon damit die Erbsünde mit der Konkupiszenz identifiziert, so bekennt sich Pr. zu dieser bekanntlich besonders von Luther und Melanchthon[3]) vertretenen Ansicht noch klarer im nächsten Kapitel. Auch hier handelt er noch nicht vom eigentlichen Wesen der Erbsünde, sondern nur im allgemeinen von der Verderbtheit der menschlichen Natur, welche der Sündenfall zur Folge hatte, erklärt aber dabei, daß diese Verderbtheit zutreffend Konkupiszenz oder Makel genannt werde und der geistige Tod oder die Sünde selbst sei, wie später gezeigt werden solle[4]).

---

[1]) A. a. O. S. 294.

[2]) A. a. O. S. 323.

[3]) Apologia Conf. Aug. Artic. II. *Müller*, Die symbol. Bücher der evang.-luther. Kirche[8]. Gütersloh 1898, S. 84.

[4]) „Peccati praeterea horridus fructus, plurima in se mala continens, naturae humanae corruptio, quae et concupiscentia, fomes et

Näher eingehend auf das Wesen und den Umfang der Verderbtheit der menschlichen Natur infolge der Erbsünde, unterscheidet er darin ein doppeltes Moment, ein negatives und ein positives. Jenes erblickt er in dem Verlust der göttlichen Ebenbildlichkeit, dieses in der spontanen Hinneigung zum Bösen[1]) und betont mit Nachdruck, daß eine solche Neigung nicht bloß den sinnlichen, sondern in gleicher Weise auch den geistigen Fähigkeiten des Menschen innewohne[2]).

Den letzten Gedanken nimmt dann Pr.s Kontinuator *Samuel Mislavskij,* dessen Arbeit, wie erwähnt, mit dem 5. Kapitel einsetzt, auf, um im einzelnen die positive Verderbtheit des Verstandes und Willens in ihren verschiedenen Betätigungen nachzuweisen. Die Verderbtheit des Verstandes findet er in der Hinneigung und Hinordnung zum Irrtum, die Verderbtheit des Willens in dem Erstreben des scheinbar Guten und dem Verlust der inneren Freiheit.

Als zum Wesen der menschlichen Natur gehörend gilt ihm nur die Freiheit vom Zwange. Diese konnte darum auch durch den Sündenfall nicht verloren gehen. Die Freiheit von innerer Nötigung kommt den Menschen im jetzigen Zustande nur hinsichtlich der irdischen, fleischlichen und bürgerlichen Handlungen zu; inbetreff der geistlichen, heilskräftigen Handlungen ist der Wille des gefallenen Menschen nicht frei.

Die Begründung dieser Behauptungen, sowie die ausführliche (64 Seiten umfassende) Polemik gegen Bellarmin

---

labes recte dicitur. Estque ipsa mors spiritualis, ipsum peccatum ex primo ortum; nam et corruptionem istam esse peccatum infra ostendemus". A. a. O. S. 326.

[1]) „Est autem corruptio haec nihil aliud nisi amissio imaginis divinae et pronitas in omne vitium. In duobus scilicet consistit: primum est negativum, nempe divinae imaginis, hoc est, primitivae iustitiae, sapientiae, rectitudinis amissio. Alterum positivum, nempe ultronea totius hominis ad peccandum pronitas, proclivitas, inclinatio". A. a. O. S. 324.

[2]) A. a. O. S. 333.



ist fast wörtlich den „Loci theologici“ von *Johann Gerhard* entlehnt[1]).

Demselben lutherischen Theologen sind auch die Ausführungen über die Wirklichkeit der Erbsünde zumeist wörtlich entnommen[2]).

Das Wesen der Erbsünde (im passiven Sinne) bestimmt *Mislavskij* als „die von der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen übergehende Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und einen *Habitus* zur beständigen Übertretung des göttlichen Gesetzes, der den ganzen Menschen und alle seine Kräfte beherrscht[3]). Demnach „besteht die Erbsünde nicht in einer bloßen Zurechnung der Schuld des Stammvaters oder in der Verpflichtung zur Strafe, sondern auch in einer positiven bösen Qualität“[4]). Aus diesem Grunde wird die Erbsünde vielfach auch Konkupiszenz genannt. Die Konkupiszenz ist sowohl als Habitus wie als Akt und erste Regung gefaßt, in sich und ihrer Natur nach, sofern man von der göttlichen Barmherzigkeit absieht, Sünde im wahren Sinne des Wortes[5]).

Eine genauere Wiedergabe der Ausführungen über das Verhältnis zwischen Erbsünde und Konkupiszenz erscheint überflüssig, da dieselben zur Hälfte wiederum von *Gerhard* und zur anderen Hälfte aus der „Theologia di-

---

[1]) *Prokop.* S. 366 ff; *Gerhard,* Loci theol. Frankfurt-Hamburg 1657, S. 204 ff. — *Johannes Gerhard,* geb. 1582, lehrte vornehmlich in Jena, wo er auch 1637 starb. Er gilt als der „gelehrteste und berühmteste altprotestantische Dogmatiker“. Die „Loci theologici“, welche im J. 1625 in 9 Bänden vollendet wurden, sind „dasjenige Werk, welches am meisten Gerhards Ruf begründet und erhalten hat“. Vgl. Realenzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche von *Herzog-Hauck.* 6. Bd.[3]. Leipzig 1899, S. 554 f.

[2]) S. 447 ff; bei *Gerhard* S. 132 ff.

[3]) „Peccatum originale nihil aliud est quam a peccato Adami in omnes eius posteros derivata et propagata iustitiae originalis privatio et habitus quidam infusus continuo transgrediendi legem divinam, totum hominem et vires eius occupans“. A. a. O. S. 458.

[4]) „Evidentissimum est non in solo reatu seu obligatione ad poenam propter Adamum nobis imputata, sed etiam in qualitate vitiosa positiva rationem originalis peccati consistere“. Ebd.

[5]) A. a. O. S. 466 f.

dactico-polemica" von *Quenstedt*[1]) wörtlich herübergenommen sind.

Ebenso verhält es sich mit der Polemik gegen die katholische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä[2]); wie schließlich auch die praktischen Folgerungen aus der Lehre von der Erbsünde[3]) nur einen wortgetreuen Abdruck aus den „Loci theologici" *Gerhards* darstellen.

Zur Charakteristik dieser merkwürdigen Benützungsmethode müssen wir noch bemerken, daß nicht bloß die Quellen mit keinem Worte erwähnt werden, sondern außerdem die Entlehnung noch durch besondere Mittel verschleiert ist. Abgesehen von einer abweichenden Gliederung und anderer Kapitelüberschriften, ist vielfach noch der einleitende Satz eines neuen Abschnittes geändert und wiederholt auch am Schlusse ein oder der andere Satz fortgelassen. Deshalb erforderte die Feststellung der Übereinstimmung nicht geringe Mühe. Einige Partien, die wir zuerst bei *Gerhard* vergeblich gesucht, fanden wir später, wiederum an verschiedenen Stellen bei *Quenstedt* und konnten in der Abhandlung von der Erbsünde 126 Seiten als wörtlich oder fast wörtlich entlehnt (108 Seiten von *Gerhard* und 18 von *Quenstedt*) feststellen[4]).

### § 3. Gegner und Anhänger des Theophanes Prokopovič

Das Eindringen protestantischer Lehranschauungen in die russische Theologie blieb bekanntlich nicht ohne hef-

---

[1]) *Johannes Andreas Quenstedt*, starb nach langer Lehrtätigkeit als Professor der Dogmatik zu Wittenberg i. J. 1688. Die „Theologia-didactico-polemica, sein Hauptwerk, erschien das erste Mal im Druck in Wittenberg 1685. Wir zitieren die 3. Auflage, Wittenberg 1696.

[2]) S. 485 ff; bei *Gerhard* S. 150 ff, *Quenstedt* S. 126.

[3]) S. 499 ff; bei *Gerhard* S. 156 f; 240.

[4]) Zum Zwecke der leichteren Nachprüfung verweisen wir auf die Übersichtstafel, welche wir unserm „Beitrag zur Frage der Abhängigkeit der russisch-orthodoxen Theologie vom Protestantismus" (Zeitschrift für kath. Theologie Bd. XXXVII (1913) S. 675 ff) beigegeben haben, wo die einzelnen Kapitel der von uns untersuchten Abhandlung der Orthodoxa theologia Prokopovičs den entsprechenden Kapiteln der protestantischen Theologen gegenübergestellt sind, unter genauer Angabe des Grades der Übereinstimmung.

tigen Widerspruch. Doch bietet die hierdurch veranlaßte Polemik für unsern Gegenstand wenig Ausbeute, weil zumeist nur unmittelbar praktische, direkt die religiöse Betätigung betreffende Kontroverspunkte erörtert werden, wie Heiligen-, Reliquien-, Bilder-Verehrung, Fürbitten für die Verstorbenen, Fasten u. dgl.

Selbst in dem hervorragendsten Werk der russischen antiprotestantischen Literatur, dem mehrbändigen „Stein des Glaubens" des Patriarchatsverwesers und Hauptgegners von *Theophanes Prokopovič*, *Stephan Javorskij*, wird die Erbsünde eigens nicht behandelt. Nur gelegentlich, bei der Verteidigung der orthodoxen Lehre von den guten Werken, nimmt der Verfasser Anlaß, auch den Gegensatz, welcher inbetreff der Erbsünde zwischen der orthodoxen Kirche und dem Protestantismus besteht, zu beleuchten. Er stellt sich dabei auf den Standpunkt der symbolischen Bücher seiner Kirche und widerlegt die protestantische Auffassung vom Wesen und den Folgen der Erbsünde ganz in derselben Weise, wie es die katholischen antiprotestantischen Polemiker gewohnt waren[1]).

Die infolge der Erbsünde des Stammvaters dem Menschen innewohnende Konkupiszenz — erklärt *Javorskij* — ist in sich, so lange der Wille ihr nicht zustimmt, nicht Sünde. Wenn sie von Paulus Sünde genannt wird, so ist es nicht im eigentlichen, sondern im metaphorischen Sinne zu verstehen, weil sie nämlich Anlaß und Anreiz zur Sünde werden kann. Die protestantische Deutung wird ausgeschlossen durch zahlreiche Schrifttexte, in welchen der Taufe eine wahre Tilgung aller Sünden zugeschrieben wird, während doch die Konkupiszenz auch in den Getauften bleibt[2]).

Die Konkupiszenz wirkt auch nicht nötigend auf unsern Willen, sondern wir können ihren Regungen widerstehen. Die Schriftstellen, welche besagen, daß niemand sich von Sünden freihalten könne, sind von läßlichen Sünden zu verstehen, die uns der Gnade Gottes nicht be-

[1]) Das Verhältnis *Javorskijs* zu den katholischen Theologen behandelt die eingehende Studie von *J. Morev*, Kamjen wjery (Der Stein des Glaubens des Metropoliten Stephan Javorskij). Petersburg 1904.

[2]) In der Ausgabe Moskau 1743, Bd. III S. 384 f.

rauben[1]). Das Fortbestehen der Willensfreiheit und der Befähigung zum Guten bildet die Voraussetzung der orthodoxen Lehre von den guten Werken, nach der die Übung guter Werke einerseits zur Rechtfertigung und Erlangung des Heils notwendig und anderseits durch die innere Freiheit des Handelnden bedingt ist[2]).

Die begeisterte Aufnahme, welche der „Stein des Glaubens" bei seinem Erscheinen (1728) fand, besonders das außerordentliche Lob, welches ihm die zeitgenössischen russischen Theologen spendeten[3]), bezeugen, daß *Javorskij* tatsächlich den traditionellen Glauben der russisch-orthodoxen Kirche wiedergegeben und daß Rußlands Volk und Klerus im Großen und Ganzen noch in diesem Glauben beharrte.

Auch an der Kiewer Akademie gewann nach dem Weggange *Prokopovičs* die frühere Richtung von neuem die Oberhand und behauptete sich mehrere Dezennien hindurch. Vom J. 1763 ab wurden jedoch wiederum die Schriften Prokopovičs den Vorlesungen zu Grunde gelegt[4]). *Samuel Mislavskij* (gleichfalls Rektor der geistl. Akademie, gestorben 1796 als Metropolit von Kiew) ergänzte die fehlenden Traktate, in der oben geschilderten Weise, aus *Gerhard* und *Quenstedt* und gab das ganze System der orthodoxen Glaubenslehre in 3 Bänden unter Prokopovičs Namen in Leipzig 1782—84 heraus. Im Jahre 1792 erschien eine zweite unveränderte Auflage. Wegen des verhältnismäßig großen Umfanges dieses Werkes wurden zu Unterrichtszwecken mehrere Auszüge daraus veranstaltet. Zwei davon, der eine vom Nachfolger *Mislavskijs* im Rektorate der Akademie von Kiew und späteren Erzbischof von Mohilew, *Irenäus Falkovskij* († 1827)[5]), der andere

---

[1]) A. a. O. S. 395 f. [2]) A. a. O. S. 427 ff.

[3]) Vgl. hierüber unsere oben zitierte Schrift: „Die Genugtuung für die Sünde" S. 56.

[4]) Vgl. *Cistovič*, Theophan Prokopovič i jego wremja (Th. Prokop. und seine Zeit). St. Petersburg 1868, S. 18.

[5]) Christianae orthodoxae dogmatico-polemicae theologiae, olim a clarissimo viro Theophane Prokopovič eiusque continuatoribus adornatae ac in tribus voluminibus primum anno 1782 editae, Compendium in usum rossicae studiosae iuventutis concinnatum atque ad-

vom Rektor der Akademie zu Kasan und späteren Erzbischof von Astrachan *Silvester Lebedinskij* († 1808)[2]) sind auch im Druck erschienen und wiederholt in Petersburg und Moskau aufgelegt worden. Bei beiden Kompendien beschränkt sich die Bearbeitung, soweit wenigstens der von uns nachgeprüfte Traktat von der Erbsünde in Betracht kommt, auf eine einfache Kürzung, unter Beibehaltung desselben Wortlauts.

Somit steht es außer Zweifel, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und zu Anfang des 19. Jahrhunderts zahlreiche russische Theologen die lutherische Auffassung von der Erbsünde, und zwar nicht bloß in einem oder dem anderen Punkte, sondern in ihrem ganzen Umfange und selbst in der Form, wie sie von den klassischen Theologen des altlutherischen Bekenntnisses dargelegt war, zu der ihrigen gemacht hatten.

Indes war es auch damals nicht allgemein geschehen. Wir können aus jener Zeit mehrere Werke namhaft machen, welche den Standpunkt des *Petrus Mogilas* und *Stephan Javorskij* vertreten und die protestantische Auffassung zum Teil sogar direkt bekämpfen.

So wendet sich der Rektor und spätere Metropolit von Moskau, *Platon* (*Levchin*) in seiner für den russischen Thronfolger Paul Pjetrovič im J. 1765 verfaßten „Orthodoxen Lehre[3]) entschieden gegen den Versuch, aus einigen Aussprüchen des hl. Paulus zu folgern, daß der Mensch im jetzigen Zustande gute Werke nicht zu üben und die Gebote Gottes nicht zu beobachten brauche oder vermöge. Das sei unhaltbar, wenn auch zugestanden werden müsse,

---

iectione sex ultimorum librorum iuxta delineationem eiusdem Theophanis ab archimandrita Kioviensi publicoque s. theologiae in academia Kioviensi professore, nunc vicario Kioviensi episcopo Irenaeo Falkowski completum. Mosquae 1802, 1810; Petropoli 1827.

[2]) Compendium theologiae classicum didactico-polemicum, doctrinae orthodoxae christianae maxime consonum. Petropoli 1799, Mosquae 1805.

[3]) Pravoslavnoje učenije ili sokrašč. christ. bogosl. In deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christl. Theologie" zu Riga 1770 erschienen.

daß es ohne Gnade nicht in heilskräftiger Weise geschehen könne[1]). Den theologischen Grund dafür gibt *Platon* später an, wo er darlegt, daß infolge des Sündenfalles das Licht der menschlichen Vernunft zwar verdunkelt, aber nicht vollständig ausgelöscht, und die Neigung des Herzens zum Guten durch die entfesselten Leidenschaften zwar behindert, aber nicht vollständig vernichtet worden sei[2]).

Die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Erbsünde läßt der Lehrer des kaiserlichen Prinzen unerörtert; ihre Fortpflanzung führt er, ohne jede weiter Erklärung, auf eine „Ansteckung" zurück[3]). Von seinen sonstigen Ausführungen ist noch bemerkenswert, daß er den Sündenfall der Stammeltern daraus herleitet, daß sie „den sinnlichen Begierden die Herrschaft über die Vernunft" gewährten, indem sie die „sinnlich angenehme Frucht" der göttlichen Gnade vorzogen[4]).

In der 20 Jahre später entstandenen „Dogmatischen Theologie" des Rektors des geistlichen Seminars zu Twer, *Makarij*[5]), wird dem gefallenen Menschen ebenfalls die Fähigkeit zugesprochen, natürlich gute Werke zu verrichten, unter anderem Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihn zu verehren, zu ihm zu beten; obwohl das alles unvollkommen bleibe und ohne Gnade nicht heilskräftig sei[6]).

Zur Erklärung der Allgemeinheit der Erbsünde bedient sich *Makarij* der Doppelidee vom Enthaltensein aller Menschen in Adam und vom Vertrage, den Gott mit dem Stammvater geschlossen. Weil alle Menschen von Adam abstammen, waren sie alle in ihm enthalten, wie die Wirkungen in ihrer Ursache, wie die Äste und Zweige im Baumstamm. Deshalb haben wir alle in und mit Adam zu dem von Gott vorgelegten Vertrage, nach welchem die Bewahrung der Gnade von der Beobachtung des göttlichen Gebotes abhängig sein sollte, unsere Zustimmung

---

[1]) In der russischen Ausgabe Moskau 1819, S. 35, 149 ff.

[2]) A. a. O. S. 79 u. 81.

[3]) A. a. O. S. 80. [4]) A. a. O. S. 78 f.

[5]) Sobranije wsjech sočinenij (Gesammelte Werke. Band 1. Dogmatische Theologie). Verfaßt 1780, herausgegeben in Moskau 1786.

[6]) A. a. O. S. 67.

gegeben und infolgedessen wird uns auch die Sünde Adams als unsere eigene angerechnet[1]).

Hinsichtlich des Wesens der Erbsünde betont M. zunächst, daß es nicht in etwas Positivem, sondern ausschließlich in dem Mangel der geschuldeten Vollkommenheit oder in einer Privation bestehen könne. Dann erklärt er diese Privation für gleichbedeutend mit der Zurechnung der Übertretung Adams[2]), ohne indes die sachliche Identität beider Begriffe irgendwie zu erläutern.

Dafür polemisiert er ausführlicher gegen die Identifizierung der Erbsünde mit der Konkupiszenz. Letztere könne höchstens metaphorisch, weil sie zur Sünde führt — nicht aber im eigentlichen Sinne Sünde genannt werden, weil sie sich aus der menschlichen Natur ergebe und mit dieser in Gott ihren Urheber habe[3]).

Mit besonderer Entschiedenheit lehnten die russischen Altgläubigen die protestantische Lehre von einer vollständigen Vernichtung der sittlich-religiösen Fähigkeiten des Menschen ab. Der Geistliche an der Kirche der mit der Staatskirche unierten Altgläubigen in Moskau, *Johann Pjetrov,* faßt den orthodoxen Glauben in folgende These: „Der Mensch besitzt auch nach dem Falle die Freiheit des Willens sowohl zum Guten wie zum Bösen und wird weder von Gott noch vom Fatum genötigt, sondern folgt auf Grund seiner Entschließung entweder Gott, der zum Guten mahnt, oder dem Teufel, der zum Bösen lockt[4]). Dafür bringt er auf 2 Seiten einen Schriftbeweis und auf weiteren 42 Seiten Belege aus den Werken der morgenländischen wie abendländischen Kirchenväter. Unter anderm beruft er sich auch auf die Antwort, welche der Patriarch *Jeremias* von Konstantinopel den Tübinger Theologen gegeben hat[5]).

---

[1]) A. a. O. S. 64.

[2]) A a O. S. 71. [3]) Ebd.

[4]) O wnješnem bogosluženij (Vom äußern Gottesdienst) Moskau 1803, Bd. II, S. 28 f.

[5]) Resp. I c. 18; resp. II c. 2, 3.

# „Altkirchliche“ und „altchristliche“ Literaturgeschichte

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Feldkirch

Als *O. Bardenhewer* 1902, durch die Herausgabe seiner „Patrologie“ bereits als gründlichster Kenner der Väterliteratur bekannt, den ersten Band seines größeren, auf sechs Bände berechneten Werkes über den gleichen Gegenstand erscheinen ließ, hielt man von keiner Seite mit den anerkennendsten Urteilen über den Wert dieser gewaltigen Leistung zurück. Merkwürdiger Weise trug aber der Titel, den *Bardenhewer* zur Unterscheidung von dem kleineren Werke gewählt und in der Einleitung ruhig und ausgiebig gerechtfertigt hatte, dem Verfasser eine Reihe heftiger Angriffe ein. Und da derselbe in weiter erscheinenden Bänden[1]) von dem einmal gewählten Titel nichts zurücknahm, sondern ihn vielmehr mit gesteigerter Intensität verteidigte, wiederholten sich auch die animosen Entgegnungen. Wie lautete nun der mißliebige Titel? Mit Vorbedacht hatte ihn B. formuliert: „Altkirchliche Literaturgeschichte“. Der Titel sollte von vornherein den Standpunkt des Verfassers deutlich zum Ausdruck bringen. Nicht eine Literaturgeschichte wollte vorgelegt werden, welche von

[1]) 1903 Band II; 1912 Band III; 1913 Band I in 2. Auflage; 1914 Band II in 2. Auflage.

der kirchlichen oder theologischen Stellung der einzelnen Autoren völlig absähe, um nur rein literarischen Gesichtspunkten zu folgen, sondern eine Darstellung, welche einerseits im Geiste der früheren „Patrologie“ als Disziplin der theologischen Wissenschaft auftreten, andererseits die bisherigen Versäumnisse in der Patrologie gut machen und die reichen Errungenschaften moderner Forschungen ausnützen müsse.

Es ist uns nicht ersichtlich, warum man einem solchen Plane entgegentreten soll. Hätte *Bardenhewer* über das Werk geschrieben „Altchristliche Literaturgeschichte“, so könnte man das Vorgehen wider ihn eher begreifen und einen Widerspruch zwischen dem Titel und der tatsächlichen Ausführung konstatieren. Er bekennt aber offen, daß er eine Literaturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte vom kirchlichen (katholischen) Standpunkte schreiben wolle und bleibt diesem Standpunkt durchweg treu. Mag also der Verfasser einer „altchristlichen Literaturgeschichte“ für sich das Recht beanspruchen, jene Literatur unter dem rein natürlichen (rationalistischen) Gesichtswinkel aufzufassen und darzustellen, so darf auch *Bardenhewer* bei der Wahl seines deutlich präzisierten Standpunktes unangefochten bleiben. Weil indessen der Streit von prinzipieller Bedeutung ist, sei es gestattet, auch in diesen Blättern einige Worte zur Sache zu sprechen und einen Überblick über die geführte Debatte zu versuchen.

Die Vorhaltungen der Gegner lassen sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen: eine altkirchliche Literaturgeschichte hat keine Berechtigung und sie ist als ein Unding überhaupt unmöglich.

So läßt sich *G. Krüger* vernehmen: „Solange eine Literaturgeschichte von ‚kirchlichen Gesichtspunkten‘ ausgeht, solange haben die Ketzer hübsch draußen zu bleiben, und zwar von Rechtswegen[1]). Das Verdikt könnte verblüffen, wenn man nicht an ein früheres kühnes Wort desselben Gelehrten sich erinnerte, das er über die Auf-

---

[1]) Liter. Zentralbl. 1902, Sp. 1274.

gabe einer altchristlichen Literaturgeschichte geschrieben: es handle sich bei seiner methodologischen Erörterung über ‚Patristik‘ nicht um einen Streit über Worte sondern um ‚Ausmerzung eines Restes dogmatischer Vorurteile‘“[1]).

*Harnack* bemerkt, man könne sich auch „Altkirchliche Literaturgeschichte“ als Aufgabe gefallen lassen. „Aber wenn sie anders aussehen soll, als die ‚Altchristliche Literaturgeschichte‘, so darf sie nicht so aussehen wie das Bardenhewer'sche Werk. Dieses ist in Wahrheit eine ‚Altchristliche Literaturgeschichte‘ mit eingesprengten, tendenziösen, kirchlichen Gesichtspunkten“. Es gehe nicht an (so ist den weiteren ironisierenden Worten *Harnacks* zu entnehmen), daß man die „protestantische Disziplin“ der altchristlichen Literaturgeschichte akzeptiere, ihr einige katholische Lumina aufsetze und dies für eine „Altkirchliche Literaturgeschichte“ erkläre[2]). *Bardenhewer* wird dann angeraten, eine Literaturgeschichte zu schreiben, die nur aus „kirchlichen Rüststücken“ bestünde. „Als Appendix und im Kleindruck mögen dann nicht nur die Werke der Gnostiker, sondern z. B. auch die Werke der Apologeten erscheinen, während freilich die Namen der letzteren im Großdruck nicht fehlen dürften. Auch Tertullian, Clemens, Origenes und Eusebius müßten in der formlosen Appendix verschwinden ...“ Dieses ganz bittere Rezept würde wohl mit Recht als Etikette jene, alten bekannten Worte Tertullians tragen: „Quid in meo agitis... quo iure silvam meam caedis ... qua licentia fontes meos avertis?“[3]).

---

[1]) Realenzyklopädie v. *Hauck* 15 S. 12.

[2]) Theol. Lit.-Zeitg. 1914, Sp. 138 f. Es ist schwer begreiflich, wie ein *Harnack* es über sich brachte, zu schreiben: „Eine ‚altkirchliche Literaturgeschichte‘ müßte sich auf den Standpunkt stellen, auf welchen die Väter des 5.—9. Jahrh. die altchristliche Literatur gesehen und gesichtet haben. Ihre kritische Arbeit (vgl. z. B. das Dekretum Gelasii, Photius (!) und Arethas (!)) müßte aufgenommen und fortgesetzt werden“.

[3]) Von Seiten mehrerer katholischer Theologen ist die Titelgebung *Bardenhewers* durchaus gebilligt worden. So insbesondere von *Diekamp* (Liter. Handweiser 1902 Sp. 400). „Weder die allmäh-

Aber auch einfachhin unmöglich soll es sein, eine altkirchliche Literaturgeschichte im Sinne *Bardenhewers* zu schreiben. Nach *Jülicher* kann „eine wirkliche Geschichte (der altkirchlichen Literatur) jemand, der kein Werden und Vergehen in der Kirchenlehre anerkennt, nicht einmal schreiben wollen". Der Grund ist der, daß einem solchen Unternehmen „der Standpunkt der freien Wissenschaft" fremd sei[1]). *Krüger* urteilt: „Die Häretiker erscheinen (bei B.) nicht etwa sozusagen in Parenthese, sondern als vollberechtigte Gegenstände der literarischen Betrachtung . . Seine (*Bardenhewers*) ‚Geschichte der altkirchlichen Literatur' ist streng genommen nicht Fisch und nicht Fleisch . . Jetzt sind seine methodologischen Ausführungen ein Schlag ins Wasser: denn es sind keine wissenschaftlichen (!), sondern katholisch-kirchliche Gesichtspunkte, mit denen er dem Gegner entgegentritt, den mit dem Schlagwort vom „protestantischen Rationalismus" abzutun, ihm kaum gelingen dürfte[2]).

Natürlich hat *Bardenhewer* sich die Sache des „Abtuns" mit einem „Schlagwort" nicht so leicht gemacht, sondern in klaren, programmatischen Ausführungen sein Vorhaben motiviert. Er hat, wie es scheint, von Anfang

---

lich hervortretende geschichtswissenschaftliche Behandlung des patrologischen Stoffes, noch auch speziell die als notwendig erkannte Berücksichtigung der nichtkirchlichen Literatur der alten Christenheit haben an diesem Grundcharakter der Patrologie (als einer theologischen Disziplin) etwas geändert". Zustimmend erklären sich *Kirsch, Lauchert, Bellesheim* u. a. Bedenken äußerten *Ehrhard, Funk, Ladeuze, Baumstark.* Die Meinung *Bardenhewers* siehe B. I 28. 34 und B. II S. IX f. Wenig entsprechend scheint uns die Bezeichnung „Konkurrenzunternehmen", welche *Baumstark* auf das von so hohem katholischen Geiste getragene und darin wurzelnde Werk anwendet (Röm. Quartalschr. XVI 251).

[1]) Göttinger Gel. Anzeigen 1913, 699.

[2]) Liter. Zentralbl. 1902 Sp. 1274. Grundsätzlich sei die altchristliche Literatur in der Weise zu betrachten, daß von dem Unterschied der kirchlichen oder theologischen Stellung abgesehen werde. Immerhin bemerkt *Krüger:* „Selbstverständlich machen wir B. aus einer derartigen Anordnung keinen Vorwurf". Aber wo liegt dann eigentlich das *crimen*?

an sich auf eine grundsätzliche Opposition gefaßt gemacht, wie sie *Harnack* ausgesprochenermaßen vertritt. *Harnack* verlangt ebenfalls „den Standpunkt der freien Wissenschaft" von jedem, der eine derartige Literaturgeschichte schreiben will[1]). Mit einer staunenswerten Detailkenntnis und ungewöhnlicher Schaffensenergie hat er selbst es unternommen, eine rationalistische Geschichte der altchristlichen Literatur zu verfassen. Er erblickt in den synoptischen Evangelien nur „den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Taten Jesu"[2]). Er hält *Bardenhewer* vor, daß man eine Geschichte der altkirchlichen Literatur nicht schreiben könne, solange man an „das Gespenst eines von Anfang an bestehenden depositum fidei" glaube[3]). Eine Wendung, durch welche auch ein minder sensibles katholisches Gemüt aufgestört würde!

Über den inneren Grund, warum man vom katholischen Standpunkte *Bardenhewers* keine altkirchliche Literaturgeschichte verfassen könne, spricht sich *Harnack* noch weiter mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. „Die katholische Kirche gibt sich als die Kirche der Kontinuität, als die absolut-konservative Anstalt; aber sie ist zum Abschluß gekommen, indem sie ihre Vergangenheit verdunkelt, ja beseitigt hat — man muß noch mehr sagen, indem sie ihre Väter verdammt hat ... Eben weil die Kirche vorgab, stets dieselbe gewesen zu sein und zu bleiben, mußte sie ihre Gegenwart immer wieder in die Vergangenheit versetzen und stets daran arbeiten, diese auszutilgen. Weil sie behauptete, sie sei immer das gewesen, was sie

---

[1]) Theol. Lit.-Zeitg. 1914 Sp. 139. Es sei hier hervorgehoben, daß *Harnack*, vom „Prinzipiellen" absehend, über den „konkreten Inhalt " des Werkes unumwunden zugesteht: „So läßt sich in Bezug auf die Fülle einzelner Fragen und ihre sorgfältige Behandlung kein besseres Handbuch finden als dieses. Wir freuen uns, es zu besitzen; wir bewundern die Arbeitskraft und Umsicht des Verfassers und wir wünschen, daß es ihm vergönnt sein möge, das große Werk zu Ende zu führen". — Sollen wir also nicht auch der „Altkirchlichen Literaturgeschichte" einen Platz an der Sonne gönnen?

[2]) Chronologie I S. 10.

[3]) Theol. Lit.-Zeitg. 1912, 779.

heute ist, durfte sie das nicht gelten lassen, was sie einst wirklich gewesen war"[1]. — Allerdings, wenn keine Kontinuität in der Fortdauer der Kirche und ihrer Lehre vorhanden ist, wenn statt einer organischen Entwicklung aus triebkräftigsten Keimen nur eine Menge übereinander gelagerter Schichten vorliegt, dann ist auch keine „Altkirchliche Literaturgeschichte" möglich. Die Voraussetzung einer solchen ist selbstverständlich das ständige Dasein einer Kirche, die eben die katholische ist. Daher ist denn auch vom gegnerischen Standpunkt eine „christliche Urliteratur" streng zu scheiden von der später auftretenden und auf ganz anderem Stamme (!) erwachsenen „kirchlichen Literatur"[2]. Eine besonders auffällige, klaffende Lücke in der Kontinuität will *Harnack* andeuten, wenn er in der jüngsten Bezugnahme auf *Bardenhewers* II. Band 2. Auflage (1914) schließlich bemerkt: „Die Kirchenlehre ist durch Tertullian, Novatian, Clemens, Origenes, Dionysius v. Alex. u. s. w. gebaut worden, Lehrer, gegen die vom katholischen Standpunkt die schwersten Vorwürfe zu erheben sind. Nein, behauptet B. mit seiner Kirche: sie haben sie nicht gebaut, sondern nur bezeugt und entwickelt. Diese Behauptung bleibt aber solange undiskutierbar, als uns nicht Lehrer oder Synodalkundgebungen im 3. Jahrhundert nachgewiesen werden, die die orthodoxen Bestand-

---

[1]) Altchristl. Lit.-Gesch. I S. XXIV, XXVII. In der Anmerkung S. XXIV 2 lautet die Sprache etwas milder: „Nur darf man hier nicht, oder nur in seltenen Fällen, an bewußte Absicht denken. Der Prozeß vollzog sich viel sicherer, nämlich durch den Instinkt der Selbsterhaltung und den common sense". Vgl. S. XXV: „Das kirchenpolitische Interesse, welches hier in der Regel (aber nicht immer) unbewußt gewaltet, ließ die wirklichen Farben der Zeitalter . . verblassen". Vgl. ferner S. XXVII und XXVIII (die Kirche im Stande der Notwehr).

[2]) So *Overbeck* nach *Bardenhewer* $I^2$ 29 f. Vgl. Graf *v. Hertlings* Vortrag über „Christentum und griechische Philosophie" in den Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1901, 65. „. . . ein Geschiebe disparater Kräfte, ein Zusammentreffen der mannigfachen Bestandteile, welche die Flut der Jahrhunderte von allen Höhen der Menschheit zusammengeschwemmt hat".

teile der Lehren jener Ketzer in Reinheit vertreten? Wo sind diese Lehrer und diese Synoden? Der Verfasser hat sie nicht aufzuspüren vermocht“[1]). Fügen wir noch einen weiteren Satz *Harnacks* hinzu, der grell genug die kontinuierliche Entwicklung der Kirchenlehre (und der theologischen Literatur) in Abrede stellt. „Aber schließlich lernte man die Kunst der biblischen Alchymie (!) so auszuüben, daß man alles zu rechtfertigen vermochte“, d. h. daß man „jede neue Stufe in der Ausbildung der Kirchendogmatik“ im Neuen Testamente zu finden wußte“[2]).

So öffnet sich nun freilich eine unüberbrückbare Kluft zwischen den beiderseitigen Anschauungen über christliche Lehre und Literatur seitens der gläubigen und der rationalistischen Betrachtungsweise. Die eine erkennt in Christus den *Deus-homo* und in seiner Offenbarung eine göttliche Botschaft, in seinen Aposteln und deren Nachfolgern die vom heiligen Geiste beschützte und geleitete kirchliche Instanz, welche das Glaubensgut unverfälscht bewahrt und den künftigen Geschlechtern vermittelt. Die andere Auffassung will von einem menschgewordenen Sohne Gottes nichts wissen, streift von dem Evangelium Christi alles Übernatürliche ab und reduziert es auf eine mäßige Summe erhabener Sittenlehren, findet in die allmählich entstehenden kanonischen Schriften jeweilig dasjenige „eininterpretiert“, was der Kampf gegen die Häresien und die fortschreitende äußere Organisation erforderlich machte, kurz sie erblickt nur einen rein natürlichen Prozeß, der allerdings vielfach kompliziert erscheint und in seinem innersten Werden nicht allerorts bloßgelegt werden kann.

Wo ist der Punkt zu suchen, von dem aus die beiden Wege allererst sich zu scheiden beginnen? Müssen wir nicht, um ihn aufzufinden, auf metaphysisches Ratio-

---

[1]) Theol. Lit.-Zeitg. 1915 Sp. 298. — *Bardenhewer* will sicher nicht leugnen, daß solche Männer auch an der Kirchenlehre mitgebaut haben und von ihrer Arbeit vieles stehen geblieben ist, während anderes, was gegen den vom heiligen Geist intendierten Bauplan verstieß, wieder ausgebrochen wurde.

[2]) Gesch. d. altchristl. Liter. I S. XLI.

zinium zurückgehen? Letzte Grundfrage ist doch wohl die: Gibt es einen persönlichen Gott, einen freiwaltenden, selbstbewußten, mit der unendlichen Fülle alles Seins und aller Vollkommenheit ausgestatteten Gott, der sein Dasein in sich und aus sich selber hat? Die denkende Betrachtung des Universums mit seinen Stoffen, Kräften und zielstrebigen Ordnungen nötigt mir eine bejahende Antwort ab. Ich frage diesen Gott: Wie willst du mich verpflichten, bestimmte Wahrheiten und Geheimnisse als von dir geoffenbart anzuerkennen? Die Vernunft sagt mir darauf, Gott müsse doch als der weise, allmächtige und gütige Schöpfer der Welt auch in beständigem Kontakt mit seinem Werke bleiben und die Möglichkeit haben, sich nicht bloß auf dem Wege logischer Folgerungen (von den Wirkungen auf die Ursache) sondern auch unmittelbar, durch innerlich oder äußerlich vernehmbares Wort, zu offenbaren. Aber woher die Sicherheit, daß in gewissen Fällen Gottes Stimme spricht? Wie kann sich die Forderung, an eine göttliche Offenbarung zu glauben, legitimieren? Hiefür hat Gott das authentische Siegel des Wunders zur Verfügung. Ist ein Wunder möglich? Wer vermag dessen Unmöglichkeit zu beweisen? Ein Wunder ist ja nicht eine Aufhebung der physischen Ordnung, sondern nur eine vereinzelte Suspension irgend einer Funktion im riesigen Weltorganismus, dessen Schöpfer und Lenker Gott ist? Und daß faktische Wunder gewirkt worden sind, wer hat das je wegdemonstriert? Logik und historische Tatsachen führen weiter zu dem Ergebnis, daß in Christus der Heiland der Welt erschienen ist und eine übernatürliche Offenbarung verkündete und daß er ferner als dauernde und sichtbare Anstalt der Heilsvermittlung die Kirche gestiftet hat. Ist also die Geschichte dieser Kirche nicht von übernatürlichen Faktoren beeinflußt und über einen rein natürlichen Werdegang erhaben? Und wenn dem so ist, tritt dann nicht auch die Literatur der Kirche in eine Beleuchtung, welche ebenfalls von höheren Strahlen der Offenbarung und nicht ausschließlich von rein natürlichen Erkenntnisquellen ausströmt. Die Geschichte der kirchlichen Literatur ist ja zumeist eine Geschichte der kirch-

lichen Lehre, die kirchliche Lehre aber bildet den Lebensnerv des kirchlichen Geschehens.

Schauen wir uns nach dem Wege um, auf dem die rationalistische Wissenschaft sich immer weiter von uns entfernt hat. Was für ein Begriff von Gott bildet ihren Ausgangspunkt? Soll es überhaupt gar keinen Gott geben (Materialismus), oder einen mit dem All identischen Gott (Pantheismus), oder einen weltentrückten, abstrakten Gott (Deismus)? Bleibt man etwa beim *„Ignorabimus“* stehen (Skeptizismus), oder begnügt sich mit irgend einer subjektiven verschwommenen Vorstellung von Gott? Ist nicht auf allen diesen Bahnen der Ausgangspunkt eine unbewiesene Voraussetzung, d. h. das mehr oder weniger bewußte Diktamen: „So nehme ich an“?“ Bauen sich diese Systeme nicht auf Fundamenten auf, die nicht zu beweisen sind? Wo demnach eine Geschichte der Kirche, bezw. der kirchlichen Lehre oder kirchlichen Literatur nach solcher Methode konstruiert wird, entsteht eine nur durch willkürliche Voraussetzung ermöglichte Disziplin. Sind nicht vielmehr wir „voraussetzungslos“ an die ersten Grundfragen herangetreten?

*Harnack* stellt die Kontinuität der kirchlichen Lehre in Abrede, so daß natürlich auch in der Geschichte ihrer Literatur gähnende Lücken erkannt werden müssen. Möge aber ein Gelehrter aus den Gesinnungsgenossen und besten Freunden *Harnacks* selbst zu Worte kommen, der Engländer *Edw. Hatch*[1]). Er konstatiert auch einen „Bruch zwischen der Urkirche und der späteren katholischen Kirche“ (vgl. S. 95), aber unwillkürlich drängt sich ihm doch wieder die Vorstellung auf, daß wir es mit einem organischen Wachstum der Kirche zu tun haben, für welches die Identität der früheren und der späteren Kirche die Voraussetzung bildet. „Die ersten Jahre des Christentums sind in mancher Hinsicht unsern ersten Lebensjahren zu vergleichen. Da lernen wir . . . Augen und Ohren zu gebrauchen, die Entfernungen zu schätzen und die Richtung

[1]) Griechentum und Christentum, deutsch von *Erw. Preuschen* (Freiburg 1892). Siehe das „Nachwort“ von *Harnack*, S. 263 ff.

zu finden und das in einem Entwicklungsprozesse (!), der von den unsichern Schritten hinführt zu der Sicherheit, die wir empfinden, wenn wir ausgereift sind. Unterstützt werden wir dabei in einem Maße, das sich nicht näher bestimmen läßt, durch die langen Erfahrungen der Menschheit, welche in der Sprache aufgespeichert sind. Aber das Wachstum ist unser Eigentum, die Entfaltung unserer eigensten Kräfte. Auf solchem unbewußten Wege (?) hat das christliche Denken der ersten Jahrhunderte in stufenweisem Fortschritt die Formen angenommen, welche wir zu der Zeit an ihm finden, wo es in voller Manneskraft ans Licht tritt, im vierten Jahrhundert. Griechische Philosophie unterstützte diese Entwicklung, wie die Sprache das Kind"[1]). Wir brauchen wenig an diesem ausführlichen, zutreffenden Vergleich zu ändern, um ihn mit unsern Gedanken in vollem Einklang zu finden. Nicht das Alte weg

---

[1]) Längst hat im kirchlichen Altertum ein *Tertullian* ähnliche Bilder gebraucht. „A quibus (ecclesiis apostolicis) traducem fidei et semina doctrinae exinde ecclesiae mutuatae sunt . . . per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum (de praescr. 20). Über die vom einheitlichen Stamme sich ablösenden Häretiker: „Etiam de olivae nucleo mitis et opimae et necessariae asper oleaster oritur; etiam de papavere ficus gratissimae et suavissimae ventosa et vana caprificus exsurgit. Ita et haereses de nostro frutice, non nostro de genere veritatis grano, sed mendacio silvestres" (ib. 36). Eine direkte Vorlage konnte ***Hatch*** bei *Vinc. Lerin.* c. XXIII finden: „Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem, ut, quamvis unius eiusdem hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit etc. Wollen wir lieber uns die Sache klar machen, indem wir an einen Edelstein denken, der von berufenen Händen immer vollkommener und allseitiger geschliffen wird, so daß er stets intensiveres Licht ausstrahlt, so haben wir auch hiefür schon beim gleichen Autor einen Fingerzeig. „Fas est enim, ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur... Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem" c. 30.

und ein Neues an dessen Stelle, sondern immer das Alte in fortschreitendem Ausgestalten und Wachsen!

Eine Erwägung von anderer Seite! Setzen wir den Fall: ein „Suchender“ (nicht ein überzeugter Katholik) treffe auf eine bestimmte Stelle in *Harnacks* Dogmengeschichte[1]) und lese dort: „... Wir können ferner nur vermuten, daß Beratungen, gemeinsame Maßregeln und synodale Abmachungen nicht gefehlt haben. Sicher ist, daß seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts in den verschiedenen Provinzen — zumeist im Orient, später auch im Okzident — Synoden stattgefunden haben, die von Bischöfen mehrerer Kirchen besucht wurden und auf denen man sich über alle, den Gemeinden wichtige Fragen, z. B. auch über den Umfang des Kanon verständigt hat“. Das ist ein wertvolles Zugeständnis und bezeugt ein „allgemeinkirchliches“ Bewußtsein. Aber wie, wenn wir uns nun der von *Harnack* an *Bardenhewer* gestellten Aufforderung erinnern, „Synodalkundgebungen“ aus dem 3. Jahrh. vorzulegen, die die orthodoxen Bestandteile der Lehren jener Ketzer in Reinheit vertreten? Was hatten denn jene von *Harnack* eben erwähnten Synoden anders zu tun, als über die Reinheit der kirchlichen Lehre zu wachen? Synoden und Synodalbeschlüsse haben in jenem Zeitraum stattgefunden und sich mit wichtigen kirchlichen Fragen befaßt. Mit kirchlicher, geeinter Autorität haben sie Leben und Lehre der Kirche geordnet und verkehrte, gefährliche Richtungen und Neuerungen beseitigt. Also ist Kontinuität nach rückwärts und vorwärts gesichert, die Entwicklung verläuft unter kirchlicher Normierung und Korrektur! Aber es ist nichts Schriftliches vorhanden! Nun, es ist doch nicht billig, trotzdem es zu fordern. Muß *Harnack* nicht zugeben, daß sein Gegner vielleicht doch Recht haben könnte?

Was die „Lehrer“ betrifft, deren Namen *Harnack* wissen will, so steht die Sache ziemlich ähnlich. Er bekennt offen: „Dunkel und schwer zu fixieren ist auch das Maß von Bedeutung, das einzelne kirchliche Männer für

---

[1]) Dogmengeschichte I[4] 350 f.

die Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre gehabt haben. Da sie alles, was sie Neues brachten, unter den Schutz der Überlieferung stellen mußten und gestellt haben, und da ihnen selbst jede Weiterführung, die sie einleiteten, notwendig nur als eine Explikation erschienen ist, so ist es in vielen Fällen gar nicht möglich, zwischen dem, was sie überliefert erhalten, und dem, was sie aus eigenen Mitteln dazu gebracht haben, zu unterscheiden". — Was haben sie überliefert erhalten, was Neues dazu gebracht? Dunkel, schwierig, in vielen Fällen unmöglich zu sagen! Die Literatur ist trümmerhaft überliefert, die fehlenden Zwischenglieder wollen ergänzt, durch Kombination erschlossen werden — ohne Zweifel ein Unternehmen voll Risiko! Wie schnell kann beim Geschäfte eines solchen Abwägens auf die eine Wagschale gelegt werden, was auf die andere gehört, so daß die „Überlieferung" um ihren berechtigten Anteil kommt und das „Neue" auf ihre Kosten Übergewicht erhält! Vom katholischen Standpunkte aus vindizieren wir den kirchlichen Schriftstellern vollbewußte Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit, wenn sie, „was sie Neues brachten, unter den Schutz der Überlieferung stellten, und wenn ihnen „jede Weiterführung, die sie einleiteten, notwendig nur als eine Explikation erschienen ist". Die „Explikation" war die Entfaltung des vorhandenen Eingefalteten. Die Stellungnahme gegen Heiden und Häretiker und die innerkirchliche Entwicklung drängte zu bestimmterer Aussprache dessen, was man auf Grund der heiligen Schriften und der kirchlichen Unterweisungen im lebendigen Bewußtsein hatte. Daher die steten zuversichtlichen Berufungen auf die Worte Christi und der Apostel und der früheren Lehrer. Der ererbte christlich-kirchliche Instinkt reagierte unwillkürlich und spontan, wenn etwas Abweichendes und wirklich „Neues" vorgebracht wurde.

Nehmen wir einen einzelnen wichtigen Fall. *Harnack* selbst sagt über Irenäus: „Die Überzeugungskraft, mit der Irenäus das Prinzip der apostolischen „Regel der Wahrheit", oder „der Überlieferung", oder schlechtweg „des Glaubens" aufgestellt hat, ruhte für ihn unzweifelhaft

darin, daß er ein festformuliertes Bekenntnis (sc. Taufbekenntnis) bereits vor sich hatte und daß ihm über das Verständnis desselben kein Zweifel bestand. Die Wahrheitsregel ... ist das alte, den Gemeinden, für die er zunächst schreibt, bekannte Taufbekenntnis ... weil sie dieses ist, ist sie apostolisch und fest und unerschütterlich“[1]). — Eben dieser Irenäus nun hat, wie *Harnak* mit gewissenhafter Gründlichkeit aus den Belegstellen dartut, nicht nur die Überlieferung der kleinasiatischen und römischen Kirche gekannt, sondern ist selbst zu den Füßen des Apostelschülers Polykarp gesessen und hat als Jüngling mit vielen „Alten“ (Apostelschülern) Umgang gepflogen. „Von diesen wußte er genau, daß sie die gnostischen Lehren teils nicht gebilligt hatten, teils nicht gebilligt haben würden. Diese sichere historische Erinnerung gab ihm ohne Zweifel die Zuversicht, seine antignostische Interpretation des Bekenntnisses als die apostolisch-kirchliche hinzustellen“.

Die Kette der Zeugen, die von den Aposteln bis Irenäus reicht, ist also geschlossen. Wenn nun Irenäus den Glauben, den die Kirche nach seiner festen Überzeugung von den Aposteln empfangen und unverfälscht bewahrt hat, gegen die Neuerungen der Gnostiker verteidigen will, so ist es eine ganz unbegründete Behauptung, daß er eigenmächtig, nur in subjektiver Zuversicht, zu diesem Zwecke „das bestimmt interpretierte, antignostisch ausgeprägte Taufbekenntnis (sc. der römischen Kirche) als apostolische regula veritatis proklamiert und den Beweis dafür zu liefern versucht hat“[2]). *Harnack* nimmt als erwiesen an, daß das römische Symbolum um die Mitte oder kurz vor der Mitte des 2. Jahrh. entstanden ist. Richtig ist zu sagen, daß es damals bereits bestanden

---

[1]) Dogmengeschichte I[4] 362. Man beachte, daß *Harnack* selbst hier von einem „alten“ und „den Gemeinden ... bekannten“ Taufbekenntnis spricht, das dem Irenäus „festformuliert“ vorlag. Also tut sich die Perspektive in die apostolische Zeit von selber auf.

[2]) *Harnack*, Dogmengesch. I[4] 361. Sperrungen bei *Harnack*. Übrigens bestehen unter den Gelehrten Meinungsverschiedenheiten, ob Symbolum und *regula veritatis* identisch sind — und ob Irenäus gerade das altrömische Symbolum vor Augen hatte.

hat (nicht: „entstanden“) und daß es dem Inhalt nach durchaus apostolischen Ursprungs ist, ja mit großer Wahrscheinlichkeit auch dem Wortlaut nach, wo nicht direkt von den Aposteln, doch aus der apostolischen Zeit stammt[1]). Wenn Irenäus es inhaltlich umschreibt, so steht er doch ganz und gar auf dem Grund und Boden der wirklichen „fides catholica“ und „apostolica regula veritatis“. Jeder Artikel des Symbolums läßt sich mit Stellen der hl. Schrift reichlich belegen und daß gerade eine solche Zusammenstellung der fundamentalen Glaubenssätze von Anfang gemacht worden, ist nach Lage der Dinge etwas durchaus Natürliches. Von einer antignostischen „Umprägung“ zu sprechen, bedeutet willkürliche Konstruktion. Was mithin Irenäus von den „Alten“ überkommen und zitiert (nicht „proklamiert“) hat, ist der Inbegriff jener Grundwahrheiten des Christentums, der überall, wohin der von den Aposteln verkündete Glaube gedrungen war, anerkannt und als ein heiliges Vermächtnis bewahrt wurde. „Diese Botschaft, die sie empfangen, und diesen Glauben, wie wir ihn angegeben[2]), bewahrt die Kirche, mag sie

---

[1]) Vgl. die eingehende Widerlegung von *Harnacks* Aufstellungen bei *Blume*, „Das apostolische Glaubensbekenntnis“ Freiburg i. B. 1893. Irenäus spricht von einer bei der Taufe empfangenen „unveränderlichen Regel der Wahrheit“ (ἀκλινῆς τῆς ἀληθείας κανών) adv. haer. I 9,4 und wieder von einer durch die Apostel überlieferten Lehre l. c. III 3 u. 4 in einer Weise, daß man annehmen muß, „er habe eine allbekannte und schon deshalb nicht genau zu zitierende Formel vor Augen gehabt, welche die Grundwahrheiten der apostolischen Lehre enthielt“ (*Blume* 256).

[2]) ταύτην τὴν πίστιν ὡς προέφαμεν — nämlich im vorausgehenden Alinea (I 10,1). Nun sind aber da die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses (Trinität, Christi Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zum Gericht, Vergebung der Sünden) in freierer Weise wiedergegeben und diese πίστις (Glaubensformel) ist so in Beziehung gesetzt zum Taufbekenntnis (I 9,4), daß beides identisch erscheint. Derselbe Irenäus sagt von den „Barbarenvölkern“ (III 4,2), daß sie sine charta et atramento die „alte Tradition“ sorgfältig bewahren und sich die Ohren zuhalten würden, wenn eine Lehre mit gnostischen Irrtümern daher käme. Da kann man ja ebenfalls nur an einen kurz-

auch in die ganze Welt verbreitet sein, mit aller Sorgfalt und glaubt an diese Wahrheiten, wie wenn sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet und überliefert sie so einstimmig, wie wenn sie nur einen Mund hätte“ adv. haer. I 10,2[1].

Kehren wir zum strittigen Titel zurück. Wer die gezeichnete Lagerung der Umstände ruhig betrachtet, wird es begreiflich und berechtigt finden, daß *Bardenhewer* eine „Altkirchliche Literaturgeschichte“ geschrieben hat. „Man soll die Dinge beim rechten Namen nennen“, sagt er (I, 33), und sieht in dem gewählten Titel ein Bekenntnis zu den prinzipiellen Voraussetzungen der alten „Patrologie“, eine Markierung des Gegensatzes zur neuen „protestantischen“ Disziplin der „Altchristlichen Literaturgeschichte“. Die positiv gläubigen Voraussetzungen, von denen er ausgeht, nämlich „die Prämissen der alten Patrologie“, hält er zum mindesten „vor dem Forum der Wissenschaft für gleichberechtigt wie „die Theorien neuerer rationalistischer Dogmenhistoriker“[1]). Wer aber die Vor-

gefaßten, im Gedächtnis niedergelegten Inbegriff (Bekenntnis) des Glaubens denken. Beachtung verdient insbesondere noch die Bemerkung: „Sic per illam veterem Apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum portentiloquium est: neque dum enim congregatio fuit apud eos neque doctrina instituta“. Irenäus will nach dem Zusammenhang dieser Worte mit den folgenden sagen: „Gegen das phantastische Geschwätz der Valentinianer und Marcioniten sind jene einfachen Barbarenvölker so vollkommen gesichert, daß sie gar keine Idee davon bei sich aufkommen lassen. Denn die alte, schlichte Lehre der Apostel ist ihnen in Fleisch und Blut gedrungen, lange bevor ein Valentinus und Marcion aufgestanden sind. Diese Ketzereien und Konventikel haben nie bei ihnen Eingang gefunden“. Wie sollte also für Irenäus das jenen Barbarenvölkern vermittelte Glaubensbekenntnis „antignostisch zugespitzt“ sein, da er es vor den Gnostikern bei ihnen schon konstatiert? — Denken wir übrigens auch an die Praxis heutiger Missionäre bei den Wilden! Kämen sie zurecht, wenn sie nicht vor allem ein bestimmtes Glaubensbekenntnis den Neophiten ins Gedächtnis einprägten?

[1]) Sie sind „willkürlich, unbewiesen, unbeweisbar“ II[2] S. VII f. Vgl. die obigen Ausführungen über den metaphysischen Ausgangspunkt.

aussetzung, daß die Kirche eine bestimmte Summe von Heilswahrheiten als Vermächtnis ihres göttlichen Stifters von Anfang an besessen und, was auch protestantische Forscher zugeben, wenigstens das christliche Altertum hindurch treu und unverfälscht bewahrt habe, der werde keinen Anlaß finden, mit der alten Tradition zu brechen, d. h. die altkirchliche Literatur zu den Toten zu legen. Allgemein gültige Gründe von prinzipieller (wissenschaftlicher) Tragweite liegen hiefür nicht vor. Dazu kommt, daß der Stoff der altkirchlichen Literaturgeschichte im wesentlichen mit dem Stoffe der Patrologie sich deckt, mag diese auch den modernen Anforderungen wissenschaftlicher Behandlung sich anpassen. Aus inneren Gründen ist eine solche Patrologie (= altkirchliche Literaturgeschichte) genötigt, auch der häretischen Literatur ihre Spalten zu öffnen, um ein tieferes und allseitigeres Erfassen der kirchlichen Schriftsteller zu ermöglichen[1]. *Contraria iuxta se posita magis elucescunt.* Eine Reihe von Autoren, die später häretisch wurden, haben vorher auf dem Boden der Kirche stehend für die Lehrentwicklung und theologische Wissenschaft Namhaftes beigetragen und gehören also direkt in den Kreis der Betrachtung. Schriften aber aus ihrer häretischen Periode und überhaupt aus häretischen Kreisen bildeten für die Männer der Kirche den Anlaß, die christlichen Wahrheiten schärfer zu explizieren und sind indirekt eine notwendige Etappe auf dem Gange durch die Literatur der Kirche. Selbstverständlich treten daher „Ketzer“ den „Orthodoxen“ gegenüber. Die einen erscheinen als Irrende, bezw. Abtrünnige und Ausgeschiedene, die andern als treue Söhne der wahren Kirche; die einen wandeln nicht zugleich mit den andern auf demselben Höhenweg und in dem gleichen Sonnenlicht der göttlichen Wahrheit, sondern verlieren sich in trübe Niederungen menschlicher Einbildungen[2]. Aber das folgt

[1]) Eine rein formelle Frage ist es, inwieweit die „Architektonik“ im Aufbau der Gruppen zu wahren sei (II S. X f).

[2]) Im anderen Lager dehnt sich alles in gleicher Ebene, in gleichem neutralem Licht. Was wird aber, wenn wir vom gegnerischen Standpunkt aus die „altchristliche“ Literatur überschauen, aus

unerbittlich aus dem einmal gewählten Standpunkt. Indessen hält *Bardenhewer* trotz dieses Gegensatzes ein friedliches Zusammenarbeiten beider Parteien bis auf einen gewissen Grad für möglich und ersprießlich, so in der Ermittlung der nackten Tatsachen, in der chronologischen Abgrenzung, in der Feststellung der Authentizitätsverhältnisse. Dagegen drängen sich die feindlichen Prinzipien immer wieder zur Geltung, wo es darauf ankommt, Tatsachen zu erklären und zu beurteilen, mannigfache Lücken der Überlieferung auszufüllen und beglaubigte Einzelerscheinungen zu einem Gesamtbilde zu verknüpfen[1]). Weil endlich in der Ausgestaltung der Kirche ein stetiges Werden und entsprechend in der kirchlichen Literatur eine stetige Entwicklung vorhanden ist, ohne daß die Kirche aufhört, eine und dieselbe zu bleiben, so bildet auch die Geschichte ihrer Literatur wirklich ein entsprechendes Objekt geschichtswissenschaftlicher Darstellung. Einer Geschichte der kirchlichen Lehre geht ebenbürtig eine Geschichte der kirchlichen Literatur zur Seite. Wenn nun der lebendige Glaube eines Gelehrten an die Kirche und ihre Lehre nicht bloß das Forschen des Verstandes begleitet, sondern auch die innersten Empfindungen des Herzens mit Liebe zur Kirche erfüllt, wer wollte es dann dem kirchlichen Literaturhistoriker verargen, daß diese Seelenstimmung auch in der Sprache abfärbt und akzentuiert aus den Zeilen widerklingt? (Vgl. bei *Bardenhewer* die Einleitungen und das Vorwort in I u. II, erste und zweite Auflage).

---

den großen Geistern unserer Väterzeit? Ein Athanasius, Basilius, Gregorius v. Naz., Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Leo d. Große u. s. w. leben und schreiben im Glauben an die Göttlichkeit des Christentums, an seine Mysterien und seine Mission. Sie erscheinen, eine rein natürliche Entwicklung vorausgesetzt, als Opfer einer ungeheuren Illusion.

[1]) Von gewissen Werturteilen wird übrigens auch die „Altchristliche Literaturgeschichte“ nicht Umgang nehmen. Steigen und Fallen der „literarischen“ Leistung, Bestimmung der mehr idealen oder realistischen Tendenz, der Selbständigkeit und Abhängigkeit u. s. w. ist an einem bestimmten Maßstab zu messen — bei Christen doch nicht an einem rein literarischen, sondern literarisch-christlichen!

Es dürfte schließlich am Platze sein, an die Auffassung von „altchristlicher Literaturgeschichte zu erinnern, welche der edle, große *J. A. Möhler* vertrat[1]). Sie deckt sich vollkommen mit den prinzipiellen Darlegungen *Bardenhewers*. „In solchen Tagen der Bedrängnis (wenn nämlich Glaubenslehren durch eine entstehende Sekte heftig angegriffen werden, begegnen wir daher auch in der Geschichte der tröstlichen Erscheinung, wie die Kirche ihre schöpferische Kraft entwickelte, ihr Bewußtsein, wie sie es in Friedenstagen nicht pflegte, zusammenfaßte und durch den Mund ihrer Vertreter mächtig nach außen sprach. Daher die Erscheinung, daß bedeutenderen Häresien zur Zeit ihres Ursprungs immer auch die ergreifendsten und scharfsinnigsten Verteidiger des katkolischen Dogma gegenüberstanden" (Irenäus, Tertullian, Athanasius, Cyrillus v. Al., Leo der Große; gegen die Novatianer Cyprian, gegen die Donatisten Augustinus)... In diesen Vätern der Kirche hat sich Glaube, Lehre und Darstellung in den einfachsten und edelsten Formen ausgeprägt . . ." S. 5 f. Weiter unten fährt dann der für jene ersten Jahrhunderte und die eine Kirche von Begeisterung erfüllte *Möhler*[2]) fort: er wolle sagen, „daß jeder Schriftsteller im engsten Zusammenhange mit seiner Zeit, und zwar nicht bloß äußerlich sondern auch innerlich, jeder Kirchenvater und jeder Kirchenschriftsteller im engsten Verbande mit

---

[1]) Er gab seiner „Patrologie", Regensburg 1840 von Reithmayr herausgegeben, den Untertitel „Christliche Literärgeschichte", verstand aber darunter etwas ganz anderes als die neuen Bearbeiter *Harnack* und *Krüger*. Auch *Alzogs* „Patrologie" will „ein Abriß der ältesten christlichen Literaturgeschichte" sein, in gleichem Sinne wie die *Möhlers*.

[2]) „Allererst haben die, welche in ihr (der Kirche) zu lehren, zu erbauen, zu leiten und zu streiten haben . . . aufzunehmen ins geöffnete Herz die Kraft, die sie (die Kirche) in jenen Vätern ausgeboren; hier erst die eigenen Lebenspulse mit den Herzschlägen der Kirche in gleichen Takt zu setzen; dann wird auch unserem Geiste die Spann- und Schwungkraft wiederkehren, um den Gegensatz auszustoßen und eine frische lebendige Bewegung im Gebiete der Religion wieder zu erzeugen".

jener Gemeinschaft betrachtet und verstanden werde, deren geistige Interessen er verficht, die in ihm als ihrem Organ sich ausspricht; und daß diese Beziehung zum Ganzen selbst da nicht außer Augen gelassen werde, wo sich einer von diesem Standpunkt mehr oder minder zu entfernen scheint“ S. 11. Endlich will *Möhler* die Abstufungen und Unterschiede in der „patristischen und kirchlichen Literatur“ nach Werturteilen dargestellt sehen, denn „neben den meisten Erzeugnissen echt christlichen Glaubens und Lebens erscheinen andere Gewächse, oft sogar von derselben Hand gezogen, deren exotische Natur sich nicht verkennen läßt, wenn sie auch der Erscheinung nach auf dem Boden des Christentums aufgewachsen dastehen u. s. w.“ Ob nicht der berühmte Symboliker und Kirchenhistoriker, der ehedem auch einen Lehrstuhl an der Münchener Universität zierte, wenn er noch lebte, seinem Kollegen Msgr. *Bardenhewer* mit voller Seele zustimmen würde!

# Literaturberichte

## Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Instructio Pastoralis Labacensis.** Auctore *Antonio Bonaventura episcopo Labacensi.* Labaci (Laibach) 1915. Typographia catholica. 288 p.

Im August 1915 sollte die dritte Laibacher Diözesansynode abgehalten werden; nachdem sie durch den Kriegsausbruch verhindert wurde, einige der Gegenstände aber dringend verlangten, daß der Klerus mit ihnen vertraut werde, entschloß sich der Oberhirte der Diözese, das vorbereitete Material dem Drucke zu übergeben und so den Geistlichen zur Kenntnis und Durchführung zu bringen. So entstand eine wertvolle und in manchen Teilen durch die veränderten Verhältnisse notwendig gewordene Ergänzung zur Pastoraltheologie, aus der nicht nur der Klerus der Diözese Laibach die Norm für sein seelsorgliches Wirken entnehmen muß, sondern auch der Klerus anderer Diözesen viel Anregung schöpfen wird.

Der erste Teil (*pars theoretica*) behandelt die Pflichten des Seelenhirten als Spenders der Sakramente (titulus I) und die verschiedene Tätigkeit der Seelsorger in religiöser, sozialer, politischer und literarischer Beziehung (titulus II), während der zweite (praktische) Teil in der slowenischen Landessprache eine Anleitung gibt, wie in der Familie die ersten religiösen und sittlichen Grundlagen in der Kindesseele geweckt und entfaltet werden sollen, also die Vor- und Mitarbeit der Familie, wie sie der Klerus besonders den Müttern empfehlen soll.

Durch die Sakramentenlehre zieht sich wie ein roter Faden das Bestreben, die Dekrete Pius' X *„Quam singulari“* (8. Aug. 1910) über das Alter, in dem die Kinder zur ersten Beicht und Kommunion zu führen sind, und *„S. Tridentina Synodus“* (20. Dez. 1905) über die öftere und tägliche Kommunion zur Durchführung zu bringen und praktisch zu zeigen, wie die vermeintlichen oder wirklichen Schwierigkeiten dagegen zu lösen sind. So wird schon im § 3 *„De servandis post baptismum“* darauf hingewiesen, daß es freilich schwierig wäre, die Kinder bald nach dem Erwachen der Vernunft zu den Sakramenten zu führen, wenn sie bis dahin gar nichts von religiösen Dingen gehört und geübt hätten, daß aber die Durchführung des Dekretes leicht möglich ist, wenn die Familie wieder ihre Pflicht tut, und stufenweise das Kind schon vom 2. und 3. Lebensjahr an einführt in das religiöse und sittliche Leben nach Maßgabe seines Könnens, aber schon mit dem Ziel der hl. Kommunion. Die Abteilung dieser Stufen und was in den einzelnen Jahren erreicht werden kann und soll, ist psychologisch und pädagogisch sehr gelungen dargelegt. Was der Katechet dann noch zu leisten hat, ist in dem Abschnitt *„De confessione parvulorum“* zu finden, und wird fortgesetzt in den Vorschriften für die Kinderkommunion. So wird niemand mehr eine Sehwierigkeit darin finden, daß der Oberhirte genau nach dem päpstlichen Dekret verlangt, daß die Kinder, die im ersten Schuljahre mittelmäßig mitgekommen sind, gegen Ende des 1. Schuljahres zur hl. Beicht und zur hl. Kommunion geführt werden, zu welchem Zweck für sie die Zeit für die Osterpflicht bis zu den Sommerferien verlängert wird.

Gelegentlich des 3. Kapitels über die hl. Kommunion wird eine längere Anleitung zur Pflege der Herz-Jesu-Andacht und der Beförderung der öfteren Kommunion durch eucharistische Triduen eingeschoben; wieder finden sich auch hier die Lösungen der praktischen Schwierigkeiten z. B. in Bezug auf die Beichtordnung (S. 88) u. A. — In diesem Abschnitt finden wir nur das eine nicht ganz gerechtfertigt, daß (S. 69) die Notwendigkeit der hl. Kommunion zur Bewahrung der Gnade als *necessitas medii absoluta* vorgelegt wird. Diese These ist von ihren Verteidigern doch nicht so bewiesen, daß sie sich für die Praxis empfehlen würde, während eine *necessitas medii moralis* sicher bewiesen ist und auch genügt, um das Volk anzuregen, nach unserer Meinung auch besser verstanden wird, als eine absolute Notwendigkeit.

Der zweite Abschnitt (*De multiplici actione cleri*) gibt einerseits ein erfreuliches Bild von der eifrigen Arbeit des Diözesanklerus in Vereinen und Kongregationen für alle, auch die gebildeten

Stände, in sozialer und literarischer Hinsicht, andererseits sehr gute Winke, diese Arbeit fortzusetzen und zu vervollkommnen. Kurz, aber klar werden auch die Gründe für die Betätigung des Klerus in der Politik, das Ziel, die Art und Weise und die Vorsichtsmaßregeln bei dieser Betätigung gegeben (S. 184).

Die durchgreifenden Maßnahmen dieser Instructio Pastoralis gereichen einerseits dem Eifer des hochwürdigsten Oberhirten zur Ehre, werden aber in ihrer Durchführung auch der Diözese gewiß reichsten Segen bringen.

**De Timore.** Tractatio psychologica et moralis quam instituit Dr. *Joannes Roymann, S. C. J.* Luxemburgi 1913, Libraria Schummer (XI + 219 p.).

Eine Monographie über die Furcht und ihre Beziehungen zur Sittlichkeit der Handlungen hat uns bis jetzt noch gefehlt. So war es eine dankbare Arbeit für die moraltheologische Wissenschaft, diesen Affekt einer eingehenden Darstellung zu unterziehen. Jedoch auch für die Praxis ist es von großer Wichtigkeit, klare Grundsätze und genaue Kenntnis über derartige Angstzustände zu haben. Man braucht nicht einmal die moderne Psychiatrie zu Rate zu ziehen, die Erfahrung im Beichtstuhl zeigt selbst schon, wie weittragend der Einfluß der Furcht auf ein geordnetes und vernünftiges geistliches Leben ist. Angstzustände sind sehr oft die ersten Anzeichen irgend einer beginnenden Geisteskrankheit oder einer abnormen, krankhaften seelischen Störung und verdienen schon deshalb besondere Beachtung und energische Behandlung; ferner können dieselben, wenn sie durch falsche Erziehung erworben sind und nicht rechtzeitig in Ordnung gebracht werden, den Boden bereiten helfen für seelische Störungen oder wenigstens dem Pönitenten und dem Beichtvater das Bußsakrament zur Qual machen.

Die zwei ersten Kapitel unseres Buches beschäftigen sich mit der Natur der Furcht und dem Zwecke, den dieser Affekt nach der Absicht des Schöpfers für die Menschen hat. Diese Erwägungen sind sehr geeignet, vorzubereiten für die Beurteilung der Handlungen aus Furcht. Ausgehend vom Satz des hl. Thomas (1, 2 q. 23 a. 3 coll. 1 q. 81 a. 2), daß die iraszibilen Leidenschaften bei Tier und Mensch als Zweck die Verteidigung und den Schutz vor Übeln haben, zeigt Verf. zunächst, wie beim Tier die Furcht ein notwendiges Schutzmittel des Schwächeren ist, und weil sie nur instinktmäßig wirkt, unfehlbar und mit vollendeter Sicherheit das Tier antreibt, einem Übel auszuweichen. Denselben Zweck hat

dieser Affekt auch beim Menschen; er ist zwar nicht so unbedingt notwendig wie beim Tier, doch umso notwendiger, je schwächer der einzelne Mensch ist; nur wirkt er hier nicht so sicher und unfehlbar, weil es sich nicht um einen Instinkt handelt, sondern weil beim Menschen nach dem Erwachen der Vernunft diese die Anleitung übernehmen soll, wie das bevorstehende Übel vermieden werden kann. Darin liegt schon die Grundlage für die spätere Beurteilung der Handlungen aus Furcht; es kann ja beim Menschen die Furcht vor einem und demselben Übel bald gute und menschenwürdige, bald schlechte und des Menschen unwürdige Wirkungen haben. Ein Beispiel möge das erläutern. Zwei Schüler fürchten, am nächsten Tage eine schwere Aufgabe nicht lösen zu können und so sich eine schlechte Note, die vielleicht einschneidende Folgen hat, zuzuziehen. Den einen treibt diese Furcht an, ernstlich zu studieren, der andere sieht schon alle schlechten Folgen, wird unruhig und verwirrt und kann so erst recht nicht vernünftig arbeiten. Beim ersten Schüler hat die Furcht vor dem Übel, so wie es beim Menschen sein soll, den Verstand angeregt, nachzudenken und alle Mittel zu erwägen, wie jenem Übel auszuweichen sei; ohne diese Furcht hätte er nicht so eifrig studiert; bei ihm hat die Furcht ihren vom Schöpfer gewollten Zweck erreicht; es kommt dazu, daß allzu große Furchtlosigkeit die Vorstellungsreihen beschleunigt und so oft nur oberflächliche und flüchtige Denkarbeit hervorbringt, während eine vernünftige, gemäßigte Furcht die Vorstellungsreihen verlangsamt und zu genauerer Arbeit hilft. Beim zweiten Schüler ist jedoch die Furcht zu sehr Affekt des niederen Strebevermögens geblieben und hat, wie alle diese Regungen, durch die Phantasie das Urteil des Verstandes ungünstig beeinflußt und durch ihre Stärke den Willen in seiner Freiheit beeinträchtigt.

Damit haben wir eigentlich schon den nächsten Kapiteln vorgegriffen, in denen (Kap. III) die gegenseitigen Beziehungen zwischen Furcht und Verstand, und (Kap. IV) zwischen Furcht und Willen besprochen werden. Bei dieser Gelegenheit kommen auch die verschiedenen abnormen seelischen Zustände zur Sprache, in denen die Furcht als Ursache, Begleiterscheinung oder Wirkung mitspielt; zu diesen Gegenständen hat Verf. auch fleißig die Arbeiten der modernen Psychologen und Psychiater herangezogen.

Eine Art Anklage gegen Moraltheologen, wie *Noldin, Lehmkuhl, Elbel, Génicot, Göpfert,* als ob sie den schädigenden Einfluß der Furcht auf den Verstand nicht genügend betont und durchschaut hätten (S. 80), müssen wir hier etwas berücksichtigen. S. 94 kehrt dieselbe Klage wieder, daß die Auktoren nur in seltenen Fällen zugeben, daß

die Furcht die Vernunft verwirre, sonst aber sei, was aus Furcht geschehe, *per se et simpliciter voluntarium;* es beruhe dies auf einer Vermischung dessen, was der hl. Thomas von *metus* sagt, mit dem, was von *timor* gelte.

Wir glauben jedoch jene Auktoren in Schutz nehmen zu können. Auch sie halten sich an den hl. Thomas, nur behandeln sie den hindernden Einfluß, den die Furcht als Affekt des niederen Strebevermögens auf die Tätigkeit der Vernunft ausübt, nicht mehr ausführlich, weil es schon unter dem Titel „*de concupiscentia*" miteinbegriffen ist. (Vgl. *Noldin*, De principiis n. 51a, wo er betont, daß „*concupiscentia*" hier im weiteren Sinne für jede Regung des niederen Strebevermögens, also auch für die Furcht als „*timor*" genommen wird). Unter dem Titel „*De metu*" aber behandeln sie das, was der hl. Thomas in 1. 2 q. 6 a. 6 darlegt. Man vergleiche die Disposition, die der hl. Thomas der q. 6 vorausschickt; er gibt als Inhalt der folgenden Quaestionen 6—22 an, daß es sich um die *actus proprie humani* handelt „Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Und hierher gehört dann die Frage (a. 6) „utrum metus causet involuntarium", wo natürlich *metus* mehr als eine Regung des höheren Strebevermögens betrachtet wird. Dies behandeln die Moraltheologen als eigenes Kapitel „*De metu*".

Von q. 22 an behandelt jedoch der hl. Thomas jene Akte „qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones". Da ist auch ganz ausführlich der „*timor*" besprochen, besonders in q. 44 die Wirkungen dieser Leidenschaft „utrum faciat contractionem, utrum faciat consiliativos, utrum faciat tremorem, utrum impediat operationem". Das brauchten die Moraltheologen nicht mehr so ausführlich zu behandeln, weil sie es aus der Psychologie als bekannt voraussetzen; nur die allgemeinen Prinzipien geben sie unter dem Sammelnamen „*de concupiscentia*", wie jeder Akt des sinnlichen Strebevermögens die Freiwilligkeit und Sündhaftigkeit der Handlung beeinflußt. Und wenn diese Auktoren sagen, daß die Furcht nur selten den Vernunftgebrauch störe, so meinen sie eine vollständige Störung oder Hemmung desselben; und darin ist ihnen wohl beizustimmen.

Das letzte (V.) Kapitel ist mehr praktischer Natur und spricht von der Verwendung der Furcht in der Erziehung (§ 1) und von der Menschenfurcht (§ 2). Wichtiger als dieser letzte Paragraph schiene uns ein Abschnitt gewesen, über den Einfluß der Furcht auf die Gültigkeit gewisser Handlungen, der Gelübde, Verträge, besonders des Ehevertrags nach natürlichem und positivem Gesetz.

Verf. berührt diese Fragen gar nicht, wahrscheinlich weil er nur die psychologisch-moralische Seite vor Augen hat. Jedoch zu einer erschöpfenden Abhandlung, die auch als „*moralis*" im Titel bezeichnet wird, hätte unseres Erachtens auch diese Frage gehört, da ja die Moral sich auch mit der Gültigkeit gewisser Handlungen und den Hindernissen dieser Gültigkeit beschäftigen muß.

Der lateinische Stil ist oft zu gekünstelt und erschwert das Verständnis, besonders wenn wörtliche Stellen aus deutschen Auktoren (z. B. *Förster, Beßmer*, mehrere Psychiater) ins Latein übersetzt werden. Solche Stellen hätte man lieber im Text dem Inhalt nach, in einer Anmerkung dem deutschen Wortlaut nach gegeben. Auch die angegebenen Druckfehler bilden nur einen geringen Teil der wirklich vorhandenen und sind nicht einmal die störendsten.

Jedoch ist dem Verfasser sicher Glück zu wünschen zu dem guten Griff, den er mit der Wahl dieses Themas gemacht hat, und daß seine Arbeit im Großen und Ganzen als recht gelungen bezeichnet werden kann. Sowohl der Moraltheologe, als auch der Priester und Pädagoge werden ihm dankbar sein für die Anregung und den Nutzen, den das Buch für Wissenschaft und Praxis bietet.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

**Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan.** Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert von Dr. P. *Adelhelm Jann O. Min. Cap.*, Professor am Lyzeum und Gymnasium in Stans (XXVIII + 540 S. Preis 10 M). Paderborn 1915, Schöningh.

Die Darstellung greift zurück auf die Gründung der Christusmiliz (1319). Diese war ein Ritterorden, der Seefahrten zur Kenntnis der afrikanischen Küsten und zur Entdeckung Indiens planmäßig veranstaltete. Die Ritter behielten das streng kirchliche Ziel im Auge, Afrika und später Indien nicht nur dem katholischen Glauben zu erschließen, sondern auch durch kirchliche Organisation dem Christentum überall dauernden Bestand zu sichern. Nach den hierarchischen Gründungen in Nord- und Westafrika, die zeitlich zuerst aufblühten und die sachlich später größeren Einrichtungen als Muster dienten, kam der große Metropolitanverband „Goa" an die Reihe. Er umspannte auch die Küste von Ostafrika, bis dieselbe einem eigenen Vikar (von Moçambique) unterstellt wurde. Lange bevor die große Linie der Missionierung sich auf Japan

und China ausdehnte, als es sich noch vornehmlich um Indien handelte, übertrugen die Päpste der Renaissance alle Vollmachten, die dem Ritterorden zu eigen gewesen waren, auf den König von Portugal. Das alleinige Recht der Christianisierung umschloß zugleich die „Pflicht“ der Ausbreitung des katholischen Glaubens und blieb mit dem Monopol des Handels, der politischen Eroberung und des portugiesischen Einflusses unzertrennlich verbunden. Ein gleiches Privileg ward Spanien durch die Demarkationslinie zugesichert. Andere katholische Staaten, wie Frankreich, Venedig, Genua und Pisa wurden durch diese Maßnahme von jedem hemmenden Eingriff zurückgehalten. Volle zweihundert Jahre blieben die neu entdeckten Länder aber auch ausschließlich katholischem Einfluß geöffnet, der nur von Lissabon ausging.

Mit dem Zurückfluten der portugiesischen Expansion blieb nominell der große hierarchische Ausbau und die goanesische Jurisdiktion bestehen. Ein erster Bruch mit dem national portugiesischen System erfolgte schon mit dem Jahre 1600: China und Japan wurden den Mendikantenorden ohne Rücksicht auf die Nationalität geöffnet. Die Kongregation „de Propaganda Fide“ übernahm immer mehr die Pflichten, welche der portugiesischen Krone obgelegen hatten und geriet dadurch in steten Kampf mit den Vertretern sogenannter portugiesischer Rechte. Es ist bekannt, wie sich diese Jurisdiktionskämpfe hemmend und hindernd bis in unsere Zeit erstreckten. Der Verfasser geht ihnen nur bis zum Jahre 1750 nach, bricht also vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu und vor dem Ausbruch der Revolution in seiner Untersuchung ab. Es wäre zu wünschen, wenn Pater *Jann* noch das Verhältnis der Missionen zum portugiesischen Patronat bis zum Jahre 1886 in einem zweiten Bande darstellen wollte. Infolge des großen Weltkrieges ist das allgemeine Interesse für diese staatlichen Hindernisse in der Ausbreitung des katholischen Glaubens lebendiger denn je zuvor.

Das ganze Werk ist großzügig angelegt, geht auf erste Quellen zurück und verdient auch für das Verständnis von großen Missionaren wie Franz Xaver zu Rate gezogen zu werden. Die Auseinandersetzungen folgen konsequent den großen Linien des staatlichen Patronats, sei es, daß dasselbe wirklich und legitim zu Recht bestehe oder gegen neue kirchliche Einrichtungen (apostolische Vikariate) zu Unrecht ankämpft. Das politisch zerbröckelte Kolonialreich der Portugiesen wurde von Holland und England aufgesogen. Unter der neuen politischen Führung durften die Bischöfe nicht der portugiesischen Nation angehören. Die Kirche machte sich darum auch nicht zur Sklavin rein staatlicher Inte-

ressen und führte in der hierarchischen Organisation einen förmlichen Neubau auf. Dieser für uns so wichtige Teil der Arbeit kann leider noch nicht durch die offiziellen Dokumente aus den Archiven der Kongregation de Propaganda Fide beleuchtet werden. Neben dem staatlichen Patronat tritt immer die katholische Hierarchie in ihrem Aufbau und in ihrer späteren Umgestaltung stark in den Vordergrund. Unter diesem großen Gesichtspunkt allein kommt auch der malabarische und chinesische Ritenstreit zur Sprache, ohne daß dabei die Verteilung von Recht und Unrecht in eingehender Detail-Untersuchung angestrebt würde.

Recht mutig hat sich der Verfasser durch das literarische Neuland den Weg gebahnt. Es ist begreiflich, daß Anordnung und stilistische Behandlung etwas unter dem spröden Material leiden mußten. Ein Personen- und Sachregister, das 28 Seiten umfaßt, erleichtert die Benutzung des Werkes. Das Bestreben des Autors, möglichst auf Quellen erster Hand zurückzugehen, sowie die große Ausdehnung der zu schildernden Zeit bringen es mit sich, daß bei Detailangaben zuweilen Werke zitiert werden, die vorteilhaft durch neuere ersetzt würden.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

**Die brennendste Missionsfrage der Gegenwart.** Die Lage der katholischen Missionen in Asien. Von *Friedrich Schwager, Priester der Gesellschaft des göttlichen Wortes.* Steyl (Rhld.) 1914. Druck und Verlag der Missionsdruckerei. 126 S.

Die große Aufregung des Weltkrieges und das an sich berechtigte Interesse, welches die Mitglieder der um den Sieg kämpfenden Parteien für ihr eigenes Vaterland haben, bringt die Gefahr mit sich, daß man die großen Interessen der Kirche, welche in dem Kampfe auf dem Spiele stehen, aus dem Auge verliert.

Und doch muß für die Katholiken die wichtigste Frage bleiben: Welche Vorteile oder welche Gefahren wird das Endresultat des großen Krieges für die katholische Kirche, für ihre Wirksamkeit und ihre Ausbreitung bringen? Das vorliegende Buch, welches schon vor dem Kriege geschrieben wurde, und daher weder durch die Ereignisse noch durch eine einseitige Parteinahme beeinflußt wurde, dürfte zur Lösung dieser Frage ein wenig beitragen, inwiefern nämlich der Ausgang des Krieges für die protestantische Missionierung des Erdkreises von Einfluß sein wird.

Der Verfasser sieht in der prot. Mission die größte Gefahr für die katholischen Missionen, namentlich im Orient, und die

Frage, wie diese Gefahr abzuwenden wäre, ist eben „die brennendste Frage" der katholischen Missionen.

Bei den Katholiken hat sich vielfach die irrige Meinung eingebürgert, daß die katholische Mission eine beherrschende Stellung in allen Missionsländern einnehme und von der als ganz unfruchtbar geltenden protestantischen Mission nichts zu fürchten habe. In diesem Sinne wird vielfach auch in der Apologetik kurzerhand auf die Schwierigkeit geantwortet, welche man aus den prot. Missionen gegen die Katholizität der kath. Kirche (*catholicitas iuris et facti*) erhebt.

Der Hauptzweck des Buches ist vor allem, die katholischen Leser mit dem wahren Stande, mit der Stärke der protestantischen Missionen bekannt zu machen. Ein vollkommen genaues Bild der Missionstätigkeit der verschiedenen Konfessionen ist allerdings nicht so leicht. Abgesehen von den allgemeinen Schwierigkeiten, welche eine jede Arbeit, die auf die Statistik angewiesen ist, bietet, genügt es hier nicht bloß die Zahl der „missionierenden" Arbeitskräfte zu nennen, denn „ein einheimischer, als Zölibatär lebender Priester mit einer 13—16jährigen Vorbildung, bedeutet etwas ganz anderes, als der nach 3—6jähriger Vorbereitung ordinierte protestantische Prediger". Auch die Zahl der Getauften ist noch nicht maßgebend, da die Vorbereitung auf den Empfang der Taufe bei den Protestanten, namentlich bei einer Anzahl protest. Missionen englischer Zunge, viel zu wünschen übrig läßt, ja mancherorts, z. B. in Japan, selbst Ungetaufte als Anhänger der Sekte mitgezählt werden.

Um irgendwie ein entsprechendes Bild zu gewinnen, muß man viele Momente zusammennehmen. Neben der Zahl des Missionspersonals und der Missionsstationen, welches Wort aber auch wieder verschiedene Bedeutungen zuläßt, muß man die Zahl der Anhänger der Konfession im engeren und weiteren Sinne (Getaufte und Taufbewerber) angeben, weiter sind die Schulen mit ihren verschiedenen Kategorien, die literarischen Leistungen und die Leistungen in der Krankenpflege anzuführen. Es ist dabei wohl in Erwägung zu ziehen, welche finanziellen Mittel der prot. Mission zur Verfügung stehen, dann aber namentlich auch die Qualität der Leistungen und der innere Geist der Mission zu prüfen.

Unter Berücksichtigung aller dieser Momente entwirft uns der Verf. ein anschauliches Bild der protestantischen Missionen im Orient. Fast in allen Ländern des Orients zeigt sich namentlich in den letzten Dezennien eine rege Tätigkeit der protestantischen Mission.

So gelang es den amerikanischen prot. Missionären auf den Philippinen in dem Zeitraume von 1901—1912 50.000 kommunionberechtigte Kirchenglieder zu gewinnen (die durch den apostasierten Priester Aglipay der Kirche entfremdete Million nicht gerechnet) und viele Schulen zu errichten. — In Japan, wo 1873 das alte Verfolgungsedikt gegen die Christen aufgehoben wurde, konnten die Katholiken und Protestanten gleichzeitig und unter gleichen Verhältnissen beginnen. Im Jahre 1912 ergab die Zählung für Japan mit Formosa nur 70.582 Katholiken (trotz des im Jahre 1873 stattgefundenen Wiederanschlusses der Kryptokatholiken von Nagasaki), aber bereits 90.496 Protestanten. An Mitarbeitern weist die prot. Mission 3174 (1909) gegen 1109 katholische (1911) auf. Während die 48 katholischen Schulen (1 Universität) 7041 Schüler aufweisen, zählen die 175 prot. Anstalten (3 Universitäten) insgesamt 18.993 Schüler, die kath. Waisenhäuser haben 969, die protestantischen 2351 Pfleglinge, die katholischen Seminarien 77 Seminaristen, die protestantischen 619 Kandidaten. Gegen die 5 prot. Druckereien (außer zwei Bibelgesellschaften und einer Buch- und Traktatgesellschaft), von welchen allein der methodistische Verlag in Tokio in dem einen Jahre 1907 über Japan, China, Korea, Hawaii und die Philippinen nicht weniger als 1,585.870 Exemplare verschiedener Schriften mit einer Gesamtzahl von nahezu 70 Millionen Druckseiten ausstreute, hat die kathol. Mission nur einen einzigen größeren Verlag in Tokio aufzuweisen.

In Korea, wo das Pariser Missionsseminar seit 1831 tätig ist, brachte es die kathol. Mission bis 1912 auf 78.850 Getaufte und 5000 Katechumenen, die prot. Mission begann erst 1882 und hatte 1909: 89.609 Getaufte. Den 22 höheren Schulen und 900 Sonntagsschulen der Protestanten gegenüber haben die Katholiken überhaupt nichts Ähnliches aufzuweisen, während den 977 niederen prot. Schulen auf katholischer Seite bloß 114 entsprechen.

In China arbeitet die katholische Mission schon seit 1582, die protestantische seit 1807, in nennenswerter Weise erst nach 1842. Die Gesamtzahl der Katholiken beläuft sich auf 1,431.258, die der Protestanten auf 324.819, aber die Protestanten haben sich in der verhältmäßig kurzen Zeit ein blühendes höheres Schulwesen geschaffen. Die 2526 Volks- und 590 höhere Schulen zählen insgesamt 79.823 Schüler, während von den 157 „höheren“ Schulen der Katholiken (mit 6545 Schülern) viele nichts anderes als Volksschulen oder Sprachschulen sind. Die Zahl der kath. Missionsdruckereien in China darf man auf mindestens 20 beziffern, die Gesamtauflageziffer der Jahresproduktion dürfte sich höchstens auf 850.000 Exemplare belaufen; bei den Protestanten druckten neun

Traktatgesellschaften in einem Jahre 7.677.896 Exemplare ihrer Traktate, und die Shanghaier presbyterianische Verlagsanstalt hat allein im Jahre 1908 fast 2 Millionen chinesische und 113.200 englische Schriften mit zusammen 113,800.000 Seiten gedruckt. Den 170 prot. Hospitälern entsprechen auf kath. Seite 97 Krankenhäuser

Dreihundert Jahre werden es bald sein, daß die katholische Mission in Siam Fuß gefaßt hat. Sie hat freilich blutige Verfolgungen durchgemacht und viele Krisen durchlebt. Im J. 1809 weilte nur noch ein einziger katholischer Missionär in Siam. 1840 fand sich auch die prot. Mission ein. Sie verfügt jetzt über ein Personal von 283 Köpfen und hat 5220 Kommunikanten, 17.200 Anhänger, die katholische Mission zählt 227 Missionsarbeiter und 24.025 Gläubige. — In Niederländisch-Indien, wo 1808 die katholischen Missionäre nach langer Unterbrechung wieder Zutritt fanden, gibt es jetzt neben 517.000 Protestanten höchstens 55.000 Katholiken. Neben den 1020 Staatsschulen (1910) mit 150.296 Schülern sind hier 1985 von der Regierung subventionierte Privatschulen, welche der Mehrzahl nach protest. Missionsschulen sind. Die Katholiken haben 90—100 Schulen für Eingeborene.

In Vorderindien und Britisch-Hinterindien, wo die kathol. Mission schon vor 400 Jahren einsetzte, aber durch Verfolgungen, Kolonialkriege, Ritenstreit, Aufhebung der Gesellschaft Jesu, goanesisches Schisma schwere Störungen erlitt, zählt man jetzt 2,423.286 Katholiken mit 95.358 Katechumenen und 9616 Arbeitskräfte; die Protestanten zählen 1,617.617 Anhänger (darunter aber 500.000 Ungetaufte) und haben gegen 8500 Missionsarbeiter. Den 4116 kath. Schulen mit 250.400 Schülern, 55 Seminarien, 8 Collegien für Eingeborene und 18 Missionsdruckereien gegenüber weisen die Protestanten 13.034 Schulen mit 511.920 Schülern, 148 Seminare, 40 Collegien und 27 Druckereien.

In der sog. Orientmission (welche geographisch das Gebiet des Halbmondes von Persien und Arabien bis zum Balkan mit Ägypten umfaßt, gibt es ungefähr 730.000 Katholiken lateinischen und orientalischen Ritus. Die protestantische Missionsarbeit setzte hier erst im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ein, kann aber schon hübsche Erfolge aufweisen, So hat die einzige American Board in Kleinasien im Jahre 1903 13.640 Mitglieder und 45.000 Adhärenten, 5 Knaben- und Mädchenkollegien mit zusammen 2400 Knaben und Mädchen, dazu 380 Elementarschulen mit 18.600 Kindern, 8 größere Waisenhäuser und 5 große, trefflich eingerichtete Spitäler. In Ägypten zählt allein die amerikanische Presbyterianer-Mission 33.000 Christen, und besitzt in Kairo zwei protestantische Hilfsanstalten, denen die dor-

tige katholische Mission nichts Gleichwertiges gegenüber stellen kann: die Nile Mission Press, die ihre für Moslemin und Christen bestimmte Literatur bis nach Arabien und Persien verbreitet, und die 1912 eröffnete Vorbereitungsschule für Mohammedanermissionäre.

Diese nach außen gewiß großartigen Erfolge der protestantischen Mission werden begreiflich, wenn man ein wenig erwägt, wie groß die materiellen Mittel sind, die der Mission zu Gebote stehen, und welch eine intensive Propaganda für den Missionsgedanken bei den Protestanten in der letzten Zeit getrieben wird.

Die Gesamteinnahmen des größten und internationalen katholischen Missionsvereines, des Vereines der Glaubensverbreitung, bezifferten sich 1913 nur auf ungefähr 6,500.000 M, während die Protestanten 1911 in Deutschland allein 8,650.000 M, in England Schottland und Irland nahezu 36,000.000 M aufbrachten. In Korea betragen die finanziellen Hilfsmittel der kathol. Mission höchstens 160.000 M, die prot. Mission wird allein aus Amerika jährlich mit mehr als zwei Millionen unterstützt. Gerade in Amerika tritt am meisten der grelle Gegensatz zwischen den von den Katholiken gebrachten Opfern und den von den Protestanten aufgewendeten Mitteln hervor. Im J. 1913 brachten die Katholiken von Mexiko, ganz Mittel- und Südamerika für die Missionsvereine die Gesamtsumme von 454.400 M auf, die protestantischen Missionen von Kanada und den Vereinigten Staaten konnten mit einer Jahreseinnahme von 50 Millionen arbeiten. In einer südlichen Presbyterianer-Kirche Nord-Amerikas stiegen die Einnahmen für die Heidenmission von 892.000 M in 1906 auf 1.648.000 M im J. 1909. Die hohen Einnahmen werden teilweise durch reiche Vermächtnisse für die prot. Mission erklärt. Im J. 1909 wurden von John D. Kennedy in New York 16 Millionen M testamentarisch für die Mission festgelegt. Im J. 1910 spendete ein anderer New-Yorker Protestant vier Millionen für denselben Zweck. Die American Board erhielt 1911 vier Millionen Mark zur Verstärkung ihres Fonds für höheren Unterricht, der sich schon auf acht Millionen belief. Die Presbyterianer wurden im selben Jahre durch ein Vermächtnis von zwölf Millionen Mark beglückt.

Den anderen Schlüssel zum Verständnis der außerordentlichen Erfolge der prot. Mission gibt uns die ausgedehnte Propaganda für die Mission, welche in der letzten Zeit für das prot. Missionswerk eingesetzt hat.

Es wurden mehrere Professuren für Missionswissenschaft errichtet und eine eigene Organisation geschaffen. Die Christlichen Vereine junger Männer, die Studenten-Missions-

bewegung und die Jugend-Missionsbewegung sind die Hauptträger einer großzügigen Aktion, um die protestantische Jugend möglichst wirksam zur Teilnahme am Missionswerke zu erziehen. Es werden eigene Missionslehrer angestellt, die sich ausschließlich der Jugend widmen. Für den Missionsunterricht in den Sonntagsschulen sind eigene Handbücher, Bilder und Karten hergestellt, es werden „Missionskränzchen“ zur Belehrung über die Missionen abgehalten. Sogar in den Seebädern und Luftkurorten Amerikas verbindet man die Reize und Zerstreuungen des Badelebens eine bis zwei Wochen lang mit einem genau festgelegten Instruktionskursus für die Abhaltung von Missionskränzchen. Mächtige Wellen haben die großen „Missionsfeldzüge“ geschlagen. Wo man die Kreise der Hochfinanz nicht anders zu gewinnen wußte, waren prunkvolle „Missions-Banketts“ das Anziehungsmittel. Noch mehr auf die große Masse des Volkes zugeschnitten ist die allerneueste Agitationsmethode durch Missionsausstellungen in großem Stile, die in Amerika wie in England abgehalten werden.

Je größer jedoch der Kraftaufwand und auch der bloß äußere Erfolg der prot. Missionen ist, desto geringer ist die Qualität der Leistungen. Man darf vor allem nicht vergessen, daß es sich bei der Ausbreitung des Protestantismus keineswegs um eine einheitliche Kirchengemeinschaft handelt, sondern um unzählige Sekten, die sich widersprechen und sich gegenseitig bekämpfen, und schon deshalb kann man aus der schnellen Verbreitung der Protestanten in den Missionsländern keine Schwierigkeit gegen die Allgemeinheit der röm.-kath. Kirche machen. — Im allgemeinen kümmern sich die prot. Missionen wenig um die Weckung und Erhaltung des inneren Geistes, und lassen die indirekten Arbeitszweige, vorab die Schultätigkeit, derart ausschließlich in den Vordergrund treten, daß darüber die religiöse Lehr- und Erziehungsarbeit zurücktritt. Sie verpflichten oft die Polygamisten gar nicht nach der Taufe in Einehe zu leben, die Taufe wird vielfach zu schnell ohne genügende Vorbereitung gewährt, oft sogar ohne daß die (erwachsenen) Täuflinge wissen, was eigentlich mit ihnen geschieht. Die einheimischen Sektenkirchen der Missionsländer machen sich bald von der Mutterkirche unabhängig, zerspalten sich in eine Menge kleinerer Gruppen und werden vielfach durch liberalisierende, manchmal durch heidnische Ideen ganz durchtränkt. Bezeichnend ist z. B., daß die englische Baptistenmission in China eine Bibel herauszugeben beabsichtigt, aus welcher alle Stellen ausgemerzt werden, die den Chinesen anstößig sein könnten. Ein großer Teil der amerikanischen und englischen Missionäre betreibt neben der Missionstätigkeit auch einen einträglichen

Handel. Man kann auch nicht unterdrücken, daß bei einer beträchtlichen Zahl von prot. Missionskandidaten starke irdische Beweggründe für die Wahl des Missionsberufes mitspielen, was bei den sehr hohen Gehältern der Missionäre (4—12.000 M) nicht Wunder nehmen kann.

Wenn wir noch dazu bedenken, daß die Protestanten bei den Übertritten entschieden leichtere Arbeit als die katholischen Missionäre haben, indem sie keine Unterwerfung unter die dogmatischen Entscheidungen einer kirchlichen Autorität, nicht die Beobachtung von Kirchengeboten, nicht die Beichte und den regelmäßigen Besuch der Sonntagsmesse zu fordern brauchen, und wenn wir uns außerdem vor Augen halten, daß die prot. Missionen bei weitem nicht jenen Verfolgungen und Anfeindungen ausgesetzt sind, wie die katholischen, so ist der Schluß berechtigt, daß die in sich großartige äußere Entwickelung der prot. Mission keineswegs ein Beweis der innern Kraft, Allgemeinheit und Heiligkeit des Protestantismus sein kann.

Diese für die Apologetik wichtige Schlußfolgerung wird indes von dem Verfasser unseres Buches weniger hervorgehoben, sein Hauptzweck war vielmehr auf die Gefahr der protestantischen Missionen für die katholische Mission hinzuweisen. Diese Gefahr ist trotz der inneren Zerfahrenheit und der geringen qualitativen Leistungen des Protestantismus sehr groß, weil die prot. Bekenntnisse, so sehr sie und ihre Missionäre nach ihrem religiösen und nationalen Charakter von einander abweichen, in den Missionsländern der kathol. Kirche gegenüber eine strategische Arbeitsgemeinschaft herstellen, und sie wird durch die vom Verf. angeführten und von uns in dem Referate wiedergegebenen Daten und Fakta anschaulich vorgeführt. Die eindringlichen Mahnungen, welche der Verf. am Schlusse seiner Ausführungen an die katholischen Leser zum größeren Eifer in der Unterstützung der Mission richtet, werden daher sicher nicht ohne Erfolg bleiben.

Man kann dem Verf. gewiß nicht unrecht geben, wenn er mit den Worten schließt: „Immer näher rückt die Zeit, wo die Kirche, genau wie in den ersten drei Jahrhunderten, losgelöst von jeder staatlichen Gewalt und Hilfe, ja vielleicht von weltlichen Mächten bekämpft, ganz aus eigener Kraft ihre Pfade über den Erdball wandeln und, einzig auf ihre überragende Geistesmacht gestützt, zur Lehrerin aller Völker werden wird. Die Perspektive braucht uns nicht zu erschrecken, wenn bis dahin nur die Katholiken aller Länder mit wahrhaft apostolischer Gesinnung erfüllt sind und jeder ernste Jünger Jesu ein Apostel des Weltheilandes geworden ist".

Gewiß wird auch die Schrift des Verfassers zur Weckung dieses heiligen Eifers viel beitragen.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

*Alois Hudal*, **Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches.** Rom, Verlag des päpstl. Bibelinstituts, 1914. XXVIII u. 261 S. L 4.50.

„Vielen akatholischen Autoren", so beginnt der Verfasser sein Vorwort, „ist der nachexilische Ursprung der alttestamentlichen Spruchsammlung das feste Endergebnis ihrer wissenschaftlichen Forschung". Gemäßigtere protestantische Bibelkritiker sind zwar noch geneigt, den Kern des Buches, bes. 10,1—22,16, der Zeit vor dem Exil zuzuweisen. So tritt z. B. *E. Sellin* dafür ein, „daß der Kern von 10,1—22,16 der salomonischen Ära entstammt, der von 25—29 aber einer von Hiṣqia, dem jüdischen Assurbanipal, dem königlichen Literaturfreunde, veranstalteten Sammlung seine Herkunft verdankt"[1]). Die extremere Richtung aber verweist das Gesamtbuch in die nachexilische Zeit. H. hat im 1. Kapitel „Zur Geschichte des Problems" den Standpunkt der protestantischen Bibelforschung oder, wie er S. 4 bemerkt, „das Pêle-Mêle der modernen protestantischen Meinungen über den Ursprung wie die Autorschaft der Proverbien" kurz, aber klar genug skizziert. Wenn er aber S. 11 dem Gewirre divergierender Meinungen der akatholischen Forschung gegenüber mit Nachdruck hervorhebt, daß die katholische Bibelforschung an dem vorexilischen Ursprung der Spruchsammlung festhält, und für die Hauptbestandteile des Buches auch die salomonische Autorschaft verteidigt, so bedarf diese Aufstellung heute einer kleinen Einschränkung. Ich sehe von *Alfred Loisy*[2]) ganz ab und verweise nur auf den abweichenden Standpunkt, welchen neuestens *K. Holzhey*[3]) und *N. Peters*[4]) hinsichtlich „der einleitenden Abhandlung in Kap. 1 bis 9" einnehmen.

---

[1]) Einleitung in das Alte Testament. 1910 S. 115; Zur Einleitung in das Alte Testament. 1912 S. 89—92.

[2]) Choses passées p. 107.

[3]) *K. Holzhey*, Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament. S. 121—22.

[4]) *N. Peters*, Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes. S. 9. Vgl. auch OLZ XVIII (1915) Sp. 284. Auch *J. Lebreton* (Les Origines du dogme de la Trinité[2] p. 112) scheint einer späteren Datierung dieses Teiles nicht abgeneigt zu sein.

*Hudal* vertritt nun mit gewissen Einschränkungen (siehe S. 251 u. 253) die These: „Das Spruchbuch gehört hinein in die vorexilische Literatur Israels“ (S. 255). Er setzt die traditionellen Beweise der katholischen Einleitungswissenschaft als bekannt voraus und führt, um den Argumenten der rationalistischen Bibelforschung direkt zu begegnen, den Beweis aus den religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Ist die religiös-sittliche Weltanschauung der Spruchsammlung vorexilisch oder nachexilisch? Steht sie auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarungsreligion oder sind in ihr die ersten Spuren einer Beeinflussung durch die Kulturwelt des Hellenismus zu finden? In Beantwortung dieser Fragen untersucht H. eingehend und mit großem Geschick die religiösen Ideen des Buches, vor allem den subjektiven und objektiven Begriff der „Weisheit“, dann die sittlichen, sozialen und eschatologischen Anschauungen und kommt zu dem Ergebnis: „Weder in den religiösen noch in den sittlichen Ideen des Buches haben wir Momente gefunden, die eine spätere Datierung der Proverbien unbedingt fordern würden“ (S. 249). Große Sorgfalt ist auf die Erklärung der wichtigen Stelle 8,22—31 verwendet, da ja gerade aus dieser Stelle von den Gegnern ein Hauptbeweis für eine Beeinflussung durch griechische Spekulation und damit für den nachexilischen Ursprung des ersten Teiles (Kap. 1—9) entnommen wird. Der wesentliche Unterschied zwischen der objektiven Chokmaidee der Proverbien und dem Logosbegriff der griechischen Philosophie wird von H. gut hervorgehoben und „die Urständigkeit dieser Idee auf israelitischem Boden nachgewiesen“ (S. 249).

Einige polemische Bemerkungen in der Abhandlung über den objektiven Chokmabegriff (z. B. S. 152 gegen *Scheeben*) hätte der Verfasser wohl besser unterdrückt. Ob wohl die „Dogmatiker“ seiner Begriffsbestimmung der „Weisheit“ in 8,22—31 vollkommen beistimmen werden? Haben wir es hier wirklich „nur mit einer Personifikation des göttlichen Schöpfungsgedankens zu tun“, wenn auch so, daß die Stelle „bereits Keime in sich birgt, die eine spätere Spekulation ohne Schwierigkeit weiter entfalten konnte“ (S. 153)? H. führt (S. 124) den Satz von *M. Hagen* (Lex. bibl. III 881) an: „Vere fatendum est, quod theologi fatentur, nondum supposita clara revelatione Novi Testamenti fortasse in ll. cc. (Prov 8,22; Eccli 24,14) non satis constare de distinctione inter personam eius, cuius dicitur Sapientia, et personam, quae ipsa appellatur Sapientia“. „Nondum supposita clara revelatione Novi Testamenti“ hat der Verfasser die Stelle 8,22—31 zu interpretieren gesucht. Dieser Standpunkt hat für den speziellen Zweck seiner Arbeit seine gute methodische Berechti-

gung. Wird aber der Exeget von diesem Standpunkt allein aus indem er also von der Offenbarung des Neuen Testamentes (z. B. dem Prologe zum Johannesevangelium) und der Lehre der Väter absieht, den vollen, vom hl. Geiste intendierten Sinn erschließen? Ich glaube, die historisch-exegetische Betrachtungsweise einer solchen Schriftstelle läßt sich mit der exegetisch-dogmatischen Betrachtungsweise derselben im Lichte der Offenbarung des Neuen Testamentes wohl vereinigen, wenn man mit dem hl. *Thomas* (2. 2. q. 173 a. 4) den Grundsatz festhält: Sciendum quod quia mens prophetae est instrumentum deficiens (respectu principalis agentis h. e. Spiritus Sancti) etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit". Man kann wohl zugeben, daß der hl. Geist nicht gewollt hat, daß schon im Alten Testamente das große christliche Geheimnis von den hl. Schriftstellern und den Juden überhaupt klar erkannt wurde; aber im Neuen Bunde sollte es klar werden, „welch tiefe Geheimnisse in jenen Worten verschlossen sind, so daß auch hier wie in der ganzen Einrichtung des Alten Testamentes sich bewahrheitete, was der hl. *Augustinus* sagt: „In V. T. Novum latet, in N. Vetus patet" (*K. Gutberlet*, Das Buch der Weisheit S. 11). Im übrigen sei hier auf die weiteren Ausführungen *Gutberlets* (S. 9—12) verwiesen.

Am Schlusse seiner Arbeit (S. 251—55) gibt H. noch eine kurze Kritik des von *Wildeboer* u. a. zugunsten der nachexilischen Abfassung des Spruchbuches vorgebrachten sprachlichen Argumentes. Daß er diese Seite der Beweisführung mehr zurücktreten ließ, ist angesichts der Textesüberlieferung der Proverbien begreiflich[1]). Eine eingehendere Untersuchung des Spruchcharakters des Spruchbuches hätte am Endresultate des Verfassers kaum viel geändert. Gleichwohl aber kann der Referent den Wunsch nicht unterdrücken, daß auch dieses Argument noch vom Verfasser vollständig herausgearbeitet werden möchte und dazu vielleicht ein Vergleich des Spruchcharakters der Proverbien mit demjenigen

[1]) Mit der Textkritik der Proverbien beschäftigt sich die ebenfalls in den Scripta Pontificii Instituti Biblici erschienene Abhandlung von *G. Mezzacasa*, Il libro dei Proverbi di Salomone. Studio critico sulle aggiunte Greco-Alessandrine. Rom 1913. XII u. 204 S. L 5.20. Auf Grund dieser Arbeit wurde der Verfasser von der Bibelkommission zum Doctor s. Scripturae promoviert. Daß diese wertvolle, gelehrte Untersuchung durch die Aufnahme in die Scripta Instituti Biblici einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich wurde, dafür gebührt dem hochw. Rektor des päpstl. Bibelinstitutes der besondere Dank der Alttestamentler.

des Buches Job. Seine Bemerkung (S. 154 Anm. 2) legt einen solchen Wunsch nahe. Unterdessen aber sei die vorliegende schöne Erstlingsgabe des Verfassers mit warmer Anerkennung der hier geleisteten Arbeit und aufrichtigem Dank entgegengenommen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

*Cl. Baeumker*, **Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.** Texte und Untersuchungen. Band XVII, Heft 1: Dr. *Friedrich Beemelmans*, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. Münster 1914.

Band XVII, Heft 4: Dr. *Arthur Schneider*, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie. Münster 1915.

1. In der gelehrten Untersuchung von knapp 61 Seiten gibt der Verfasser einleitend einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Begriffe von Zeit und Ewigkeit, wie wir sie bei den bedeutendsten Denkern der Antike finden. Von Augustin bis Thomas scheint die Entwicklung stille gestanden zu sein[1]).

Im Hauptteil der Schrift werden die Anschauungen des hl. Thomas über die Begriffe von Zeit und Ewigkeit eingehend geprüft, und zwar hauptsächlich an der Hand seines Aristoteles-Kommentars (zur Physik), gelegentlich werden auch der Kommentar zu den Sentenzen und das reifste Werk des Aquinaten, die Summa herangezogen.

Thomas weiß sich im wesentlichen in Übereinstimmung mit Aristoteles. Nur sucht er in die dunklen und weniger systematischen Stellen des alten Meisters nach Möglichkeit Licht und Ordnung zu bringen und unchristliche Vorstellungen, wie die tatsächliche ewige Dauer der Zeit und der Bewegung auszuscheiden.

In der Erörterung des Begriffes der Ewigkeit ist Thomas mehr originell, hält sich jedoch äußerlich an die hergebrachten Definitionen, besonders an die des Boëthius. Merkwürdigerweise erwähnt der Aquinate die tiefsinnige und psychologisch so bedeutsame Spekulation des hl. Augustin über das Zeitproblem mit keinem Worte.

---

[1]) Den Begriffen von Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus wurde schon früher im gleichen Sammelwerk eine eingehende und lehrreiche Untersuchung gewidmet von Dr. *Hans Leisegang*, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Beiträge etc. Bd. XIII, Heft 4. Münster 1913.



Die Arbeit, deren Übersicht und klares Fortschreiten durch allzu viele Unterabteilungen etwas zu leiden scheint, schließt mit einer geistreichen, schönen Zusammenfassung des Gewonnenen, wodurch die Leistungen des hl. Thomas und seines großen Gewährsmannes in helles Licht treten.

2) Der philosophischen Blüteperiode des 13. Jahrhunderts ging bekanntlich schon ein sehr reges Philosophieren im 12. Jahrhundert als Vorbereitung voraus. Die bisherigen Forschungen auf diesem Gebiete übersichtlich zusammenfassend und ergänzend hat Prof. *Schneider* in einer eigenen Schrift nachgewiesen, daß nicht bloß die platonisch-augustinische Richtung in dieser vorbereitenden Periode eine eifrige Tätigkeit entfaltete, sondern daß auch Aristoteles nach den verschiedenen Richtungen seines Philosophierens und selbst durch einige seiner materiell-philosophischen Werke den Scholastikern des 12. Jahrhunderts gar nicht so unbekannt war, wie gewöhnlich angenommen wird.

Zunächst nahm in dieser Zeit die Beschäftigung mit der schon lang bekannten aristotelischen Logik einen neuen Aufschwung. Bisher unbekannte Teile des Organons wurden neu übersetzt und verbreitet.

Noch wichtiger ist die Stellungnahme der Philosophen des 12. Jahrhunderts zu den materiell-philosophischen Anschauungen des Stagiriten, insbesondere zu seiner Metaphysik, Kosmologie und Psychologie.

Die Anwendung der Lehre von Materie und Form scheint bereits den ältesten Vertretern der Frühscholastik geläufig gewesen zu sein. Andere Elemente der aristotelischen Metaphysik, wie die Begriffe von Veränderung und Bewegung, die Vierteilung der Ursache, Spekulationen über Raum und Zeit begegnen uns im 12. Jahrhundert gar nicht selten. Die Bezeichnung Gottes als des unbewegten Bewegers ist eine ganz gewöhnliche.

Auch mit kosmologischen Lehrstücken des Aristoteles, so z. B. dem 5. Element, beschäftigten sich einzelne Schriftsteller dieser Periode.

Der Formbegriff wurde auch in der Psychologie erörtert, da er aber meistens mißverstanden wurde als eine qualitative Bestimmung, so scheuten die Scholastiker im allgemeinen noch davor zurück, die Seele als Form des Körpers zu betrachten. Aristotelisch war auch der Satz, daß die Seele im ganzen Körper und n jedem Teile ganz sei. Am spärlichsten sind in dieser Zeit die Hinweise auf die aristotelische Ethik.

Zur selben Zeit machte sich auch der Einfluß der jüdisch-arabischen Philosophie im christlichen Abendlande geltend.

Dieser Umstand, auf den der Autor nur kurz eingeht, besonders aber die nicht geringe Vertrautheit mit aristotelischen Anschauungen erklären die begeisterte Aufnahme der Philosophie des Stagiriten im 13. Jahrhundert.

Die lichtvolle, geordnete, mit vollendeter Kenntnis des Stoffes geschriebene Abhandlung Prof. *Schneiders* stellt sich würdig den übrigen Arbeiten des großen Geschichtswerkes zur Seite.

Innsbruck. Karl Six S. J.

**Nuntiaturberichte aus Deutschland** nebst ergänzenden Aktenstücken, Zweite Abteilung 1560—1572. IV. Band: Nuntius Delfino 1564—1565. Im Auftrage der Historischen Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von *S. Steinherz.* Wien 1914, Alfred Hölder. CXX + 552 Lex.

Von der großen Sammlung der Nuntiaturberichte aus Deutschland, die von der historischen Kommission' der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegehen wird, ist im verflossenen Jahre der vierte Band erschienen. Er ist von demselben Herausgeber gearbeitet wie Band 1 und 3 und steht wie seine beiden Vorgänger auf der Höhe der von Hofrat *Sickel* begründeten Editionstechnik. *Steinherz* verfügt über eine gründliche Kenntnis des vorhandenen Materials. Nicht allein die Archive Italiens, die Ausbeute versprachen, darunter besonders das vatikanische Archiv und das Staatsarchiv in Florenz, hat er gründlich durchforscht, sondern auch die Staats- und Reichsarchive in Wien und München, das Landes- und Statthaltereiarchiv in Prag und manche Privatsammlungen. Aus dem Staatsarchive in Simancas besorgte er sich Abschriften. Leider ist das Material sehr lückenhaft erhalten geblieben. Doch gelang es, mehrere Lücken durch Avisi und gleichzeitige Abschriften auszufüllen. Die Einleitung gibt hierüber die wünschenswerten Aufschlüsse, wodurch es dem Benützer möglich wird, sich ein sicheres Urteil über den Wert des Gebotenen zu bilden. Sehr schätzenswert sind die Anmerkungen, die am Fuße der Dokumente teils zur Erklärung teils zur genaueren Darlegung der in den Dokumenten behandelten Gegenstände hinzugefügt werden und zahlreiche Auszüge und Regesten aus nicht abgedruckten Akten enthalten.

Der vorliegende Band umfaßt die Berichte des Nuntius Zacharias Delfino und die dazu gehörigen Aktenstücke vom Jänner 1564 bis zum Oktober 1565 und schließt somit eng an die im 3. Bande dieser Abteilung herausgegebenen Berichte an. Sie

schließen mit der Abberufung des Nuntius und führen uns in die Zeit nach dem Abschlusse des Konzils von Trient, als die Verkündigung und Durchführung der Konzilsdekrete beginnen und so neue Festigkeit und Sicherheit in das Leben der katholischen Kirche in den habsburgischen Ländern kommen sollte. Diese befanden sich damals gerade im Übergange von der Herrschaft Ferdinands I zum Regierungsantritt seines Sohnes Maximilian, der wegen seiner Hinneigung zum Protestantismus langsam zu einem Ausgleich der Religionsparteien hinüberleiten wollte mit Preisgebung katholischer Auffassungen und Gebräuche. Alle diese Berichte fallen demnach in eine Zeit, die für die Geschichte der katholischen Kirche in den habsburgischen Erblanden und im ganzen römisch-deutschen Reiche sehr wichtig ist. Durch die Veröffentlichung dieser Berichte wird vieles aufgeklärt, was bisher dunkel war, anderes neu bestätigt. Viel gewinnt dadurch die oft erörterte Geschichte der Gestattung des Laienkelches, noch mehr die Geschichte der Verhandlungen über die Priesterehe, die bisher ganz im Dunklen lag. Sowohl Ferdinand I, der aber durch seine Krankheit sehr gehindert war, sich den Geschäften zu widmen, als Maximilian II verlangten mit steigendem Nachdruck die Gestattung der Priesterehe, weil sie darin das Mittel gefunden zu haben glaubten, die herrschende Priesternot mit Erfolg zu bekämpfen und das Ärgernis des weit verbreiteten Konkubinates bei den Seelsorgern zu vermeiden. Sie fanden beim päpstlichen Nuntius Zaccharia Delfino mehr Unterstützung und Entgegenkommen, als sie erwartet hatten. Namentlich Maximilian konnte in allem auf die Mithilfe des Nuntius rechnen. In seinem eigennützigen Bestreben, sich die Gunst des Kaisers zu verdienen, weiß er seine Berichte an den Staatssekretär Karl Borromaeo in Rom stets so einzurichten, daß der Kaiser im besten Lichte erscheint, an dem nichts zu tadeln ist. Maximilian hat nichts anderes im Auge als das Wohl der Kirche und hofft sogar auf die Bekehrung mächtiger Reichsfürsten, wie der beiden Kurfürsten Joachim II von Brandenburg und August von Sachsen. So wird es klar, warum der Papst die Bekehrung dieser Fürsten erwartend mit ihnen durch Gesandte in Verbindung zu treten wünschte. Auch die Priesterehe verlangt Maximilian nur aus dem Grunde, weil sie für das Wohl der Kirche unbedingt notwendig ist. Ohne Priesterehe keine Priester und keine Bekehrung der Untertanen, weil sie am Leben der Priester Ärgernis nehmen. Der Nuntius, der nach dem Wunsche des Papstes den Kaiser über die Gefahren einer solchen Neuerung belehren sollte, entwarf selbst manche an den hl. Stuhl abgehenden Gesuche und Vorstellungen (vgl. Einleitung LX) und trat so

nachdrücklich für die Ehe ein, als ob sie seine eigene Angelegenheit wäre. Der Papst geriet dadurch in große Verlegenheit. Anfangs half er sich durch Ausreden und Hinausschieben der letzten Entscheidung. Als dies nicht mehr ging, rief er den spanischen König Philipp II zu Hilfe, der nun wieder einen Gesandten an den Hof des Kaisers schickte, Thomas Perenot von Chantonay. Als Chantonay im März 1565 nach Wien kam, stand der Nuntius Delfino noch auf der Höhe seines Ansehens und fuhr fort, dem Kaiser Ratschläge zu erteilen, wie er am leichtesten die Priesterehe in Rom durchsetzen könnte. Als aber der Papst, dem Drängen des kaiserlichen Gesandten in Rom Prospero Graf Arco nachgebend, im Mai zur Ordnung der Priesterehe zwei eigene Gesandte, Leonardo Marini, Bischof von Lanciano, und Pietro Guicciardini, Auditor der Rota, nach Wien sandte, um den Kaiser über die Gefährlichkeit der Gestattung der Priesterehe zu belehren (Instruktion vom 21. Mai 1565, Nr. 97 S. 355) kam der spanische Gesandte bald hinter das Geheimnis. Vom kaiserlichen Oberstallmeister Wratislaw von Pernstein auf die merkwürdige Haltung des Nuntius Delfino aufmerksam gemacht, forschte er weiter und bekam bald die nötigen Belege in die Hand, um durch die spanischen Vertreter in Rom Avila und Kardinal Pacheco die Abberufung des Nuntius Delfino durchzusetzen. Obwohl dieser vom Papste ausersehen war, als Kardinallegat zum Reichstag zu gehen, bestand doch der Staatssekretär Karl Borromaeo, als er die wahre Sachlage erkannte, auf seiner Abberufung, die denn auch am 25. August 1565 erfolgte (Nr. 120 S. 451). Bald darauf verzichtete auch der Kaiser auf die Forderung der Priesterehe. Dennoch war er auch jetzt noch nicht zu bewegen, die Verkündigung der Dekrete des Konzils von Trient zu gestatten und legte den Bischöfen und Erzbischöfen, die zu diesem Zwecke Diözesansynoden halten wollten, allerlei Hindernisse in den Weg. Nur die Synode in Olmütz kam unter Bischof Prusinowsky 1569 zustande. Mit diesen wichtigen Verhandlungen über die Priesterehe und die Konzilsdekrete ist aber der Inhalt dieses Bandes nicht erschöpft. Merkwürdig sind die Bemühungen des Kaisers, einen neuen Katechismus verfassen zu lassen, nachdem bereits auf Befehl Ferdinands I der Katechismus von Petrus Canisius im ganzen Reiche eingeführt war (S. 269). Es sollte wohl ein Versöhnungskatechismus werden, den auch die Protestanten hätten annehmen können. Auch andere Pläne und Maßnahmen Maximilians erfahren hier eine eigenartige Beleuchtung, obwohl der Nuntius in seinen Berichten grundsätzlich alles verschweigt, was die Haltung des Kaisers bedenklich erscheinen lassen könnte (Einleilung L.). Darum stand er beim Kaiser auch so in Gunst,

daß Maximilian beim Papste unablässig auf seine Erhebung zum Kardinal drang und diese schließlich auch durchsetzte (vgl. Einleitung XXXIII ff). Auf diese Gunst sind auch die Geschenke an Geld und Gut zurückzuführen, die der Nuntius vor seiner Abreise vom Kaiser erhielt. Dagegen fand der Nuntius an dem Erzherzog Ferdinand in Prag, dessen katholische Gesinnung außer allem Zweifel stand, einen entschiedenen Gegner. Dieser verhinderte auch, daß Delfino Großmeister der Kreuzherren mit dem Roten Stern in Prag wurde.

Außer den religiösen Angelegenheiten, die in erster Linie zum Amtskreis des Nuntius gehören, wird der Krieg mit dem Fürsten von Siebenbürgen Zapolya und mit den Türken nicht nur erwähnt, sondern oft auch ausführlich behandelt.

Die Ausgabe ist sehr genau. Zu bedauern ist, daß das Inhaltsverzeichnis fast nur Eigennamen berücksichtigt. So z. B. fehlt das Schlagwort Katechismus, obwohl viele, besonders Theologen, das Werk hauptsächlich zu Rate ziehen werden, um über die Geschichte des Katechismus von Trient und anderer Katechismen Aufschluß zu erhalten. Doch erleichtern die Inhaltsangaben vor jedem Stück etwas das Auffinden solcher Gegenstände. *Pflegers* verdienstliches Werk über Martin Eisengrein wird nur in einer Anmerkung in der Einleitung erwähnt (S. XXVIII), es hätte aber manches beitragen können zur Erläuterung der Theologenkonferenzen, die mehrmals erwähnt werden und bei denen Eisengrein nicht selten mitwirkte.

**Maximilian Rudolf Freiherr von Schleinitz und seine Zeit.** Größtenteils nach handschriftlichen Quellen bearbeitet von Dr. *Johann Ev. Schlenz*, Theologieprofessor im bischöflichen Priesterseminar in Leitmeritz, gegenwärtig an der deutschen Universität in Prag. Warnsdorf, Opitz, 1914. XVII + 662 S. in 8. (Geschichte des Bistums und der Diözese Leitmeritz. II. Teil).

Der vielbeschäftigte Professor der Theologie Dr. *Johann Ev. Schlenz*, der inzwischen zur Anerkennung seiner Verdienste vom Priesterseminar in Leitmeritz an die Prager deutsche Universität berufen wurde, hat seinem ersten Bande der Geschichte des Bistums Leitmeritz (siehe diese Zeitschrift XXXVI [1912] 842) schon innerhalb zweier Jahre den zweiten folgen lassen. Er ist nach denselben trefflichen Grundsätzen gearbeitet wie der erste. Eine umfassende Quellenforschung, die nicht allein die verschiedenen Leitmeritzer Archive, sondern auch die Prager, Bautzener und

einschlägigen Pfarrarchive heranzieht, und ein umfassendes Studium der Druckwerke, besonders der Zeitschriften Böhmens, zeichnen auch diesen Band aus. In der Einleitung gibt der Verfasser einen kurzen Überblick über den bisherigen Stand der Forschung. Sie ist sehr gering. *Schlenz* mußte daher zuerst Bahn brechen und die noch vorhandenen Materialien sichten. Die Masse der erhaltenen Schriftstücke ist in einzelnen Fragen sehr groß, mußte aber erst ausgewählt und das Brauchbare vom Unbrauchbaren geschieden werden. Der Verfasser hat dieses mit kluger Überlegung getan. Vielleicht wäre es aber doch wünschenswert gewesen, bei einzelnen Quellen, die zitiert werden, einige Worte über ihre Herkunft hinzuzufügen, wofern sie nicht Originalquellen sind. Dadurch würde der Leser in den Stand gesetzt, über den Wert der darin enthaltenen Angaben sich selbst ein Urteil zu bilden.

Mit Recht beschränkt sich der Verfasser in dem vorliegenden Bande auf die Zeit und das Wirken des ersten Bischofs Maximilian Rudolf, da dies grundlegend war für die weitere Geschichte des Bistums. *Sch.* behandelt den verdienten Oberhirten mit sichtlicher Liebe und geht auf die kleinsten Einzelheiten ein. Das erste Hauptstück handelt über die Diözese und sein Wirken als Bischof, das zweite über seinen Charakter und sein Lebensende. Das erste Hauptstück enthält acht umfangreiche Abschnitte, die wieder in Kapitel und Paragraphe geteilt sind. Nachdem *Schlenz* im ersten Abschnitt über die Diözese im Allgemeinen gesprochen, geht er auf die eigenartigen Schwierigkeiten ein, die einem gedeihlichen Wirken des Bischofs aus den Patronatsverhältnissen erwuchsen. In den Wirren der Reformationszeit hatten sich die Patrone Rechte angemaßt, die ihnen nicht gebührten und das Ansehen der Priester untergruben. Ein Pfarrer wurde mancherorts wie ein Dienstbote behandelt, schlecht bezahlt und, wenn er mißliebig wurde, entlassen. Auch das Kirchenvermögen, das ohnehin sehr zusammengeschmolzen war, wurde von den Patronen oft willkürlich verkürzt und die Zehenten vorenthalten. Der Bischof hatte daher einen fortwährenden Kampf gegen diese Verhältnisse zu führen und tat dieses mit Mut und Ausdauer. Auch gegen die angesehensten Standesherren, die damals eine große Macht hatten, wahrte er sich seine Selbständigkeit in der Besetzung der Pfarreien. Manchmal kam den Patronen auch die Regierung zu Hilfe und griff in die Rechte des Bischofes ein. Überhaupt begann im siebzehnten Jahrhundert, da auch die katholischen Regierungen nach einer Erweiterung ihrer Macht strebten, die Zeit des Eingriffes der weltlichen Macht in rein kirchliche Dinge. Der Ver-

fasser behandelt dieses klar und anziehend im vierten Kapitel des dritten Abschnittes. Es wäre aber hier, um die Sache allseitiger beurteilen zu können, ein Rückblick auf die traurigen Verhältnisse zur Reformationszeit sehr angebracht gewesen. Die Lage der Kirche in Böhmen war im vorausgehenden Jahrhundert derart, daß man von den kirchlichen Behörden fast gar nichts mehr erwartete. Alles sollte die katholische Regierung tun, bei jeder Gelegenheit wurde der Kaiser zu Hilfe gerufen. Was Wunder, wenn sich da die Überzeugung herausbildete, daß der Staat auch in den rein kirchlichen Sachen ein entscheidendes Wort zu sprechen habe. In der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts begannen sich die Verhältnisse zu bessern, die Bischöfe und Priester waren wieder durch die klugen Anordnungen Ferdinands II zu Ansehen und Einfluß gelangt. Eine klare Abgrenzung zwischen kirchlichem und staatlichem Wirkungskreis war noch gar nicht vorhanden. Der Staat beanspruchte das Recht, die katholische Gegenreformation nicht bloß zu unterstützen, sondern mittätig durchzuführen. So lange die Regierung vollständig katholisch war, empfand man ihr Eingreifen als eine Wohltat und ließ es geschehen. Nur langsam brach sich die Erkenntnis Bahn, daß diese Übermacht des Staates und des Kaisers für die Kirche auch verderblich werden könne. Wie Bischof Schleinitz sich zur Regierung stellte, wird aus seinen Kämpfen für die bischöflichen Rechte klar. Zwar war auch er gezwungen, öfters zur staatlichen Gewalt seine Zuflucht zu nehmen und in den Streitigkeiten mit den Patronen ihre Entscheidungen anzurufen. Doch suchte er stets sein Ansehen als Bischof zu wahren. Unter ihm geschah auch bereits alles, was zur Regelung der Beziehungen zum Erzbischof von Prag dienen konnte. Nachdem so die Verhältnisse des Bischofs zum Erzbischof, zu den exempten Orden und zur weltlichen Macht klar gelegt sind, beginnt der wichtige Abschnitt über die katholische Reform, die unter Bischof Schleinitz von neuem wieder aufgenommen wurde. Die Grundsätze des Bischofes, die Arbeitsweise der Missionäre, die wichtigsten Missionen in der Leitmeritzer Diözese und ihre Früchte werden nach den amtlichen Quellen wahrheitsgetreu dargelegt. Der Bischof mahnte oft zu milder Behandlung der Irrgläubigen, weil er sich davon mehr Frucht versprach als von der Gewalt. Diese Überzeugung, daß besonders die Missionäre und Priester durch Liebe und Milde die Irrenden zu bekehren suchen sollten, war zur Zeit des Bischofs Schleinitz bereits in vielen Kreisen durchgedrungen; dennoch verschmähten es auch geistliche Kreise nicht, in schwierigen Fällen die Staatsgewalt zu Hilfe zu rufen. Auch Bischof Schleinitz war kein unbedingter Gegner der staat-

lichen Reformationskommissionen, sondern suchte selbst in manchen Fällen um solche Kommissionen an. Doch vergaß er hiebei niemals auf die wahre innere Reform. Ein wichtiges Mittel dazu war die Hebung der katholischen Geistlichkeit. Was in dieser Beziehung unter Bischof Schleinitz geschehen ist, wird in den vier Kapiteln des fünften Abschnittes dargelegt. Die zu den Weihen verlangte Vorbildung war nur in einem vollständigen Studiengang zu erreichen. Ausnahmen gestattete Schleinitz nur selten. Das erzbischöfliche Seminar in Prag unterstützte er in vorgeschriebener Weise, erhielt aber wenig Priester daraus. Die Mehrzahl der Priester dürfte demnach ebenso wie in der Erzdiözese Prag aus den Gymnasien, Seminarien und akademischen Kollegien der Jesuiten gekommen sein. Schleinitz war zwar ein großer Verehrer des Kardinals und Erzbischofs Harrach, trat als Generalvikar in dem Kampfe des Kardinals gegen die Jesuiten für die Forderungen des Erzbischofs ein, scheint aber die Ansicht, daß die Jesuiten die besten Talente aus ihren Studienanstalten in die Gesellschaft ziehen und dem Weltklerus nur die minder begabten Jünglinge übrig lassen, nicht geteilt zu haben. Eine Abneigung gegen die Erziehungsweise der Jesuiten tritt nirgends hervor. Die aus Jesuitenanstalten in den Weltklerus eintretenden Studierenden haben als Pfarrer und Seelsorger dieselben Rechte, wie die aus dem erzbischöflichen Seminar in Prag kommenden. An die Gründung eines eigenen Priesterseminars für die Diözese nach den Vorschriften des Konzils von Trient war aus Mangel an Mitteln nicht zu denken. Dafür begünstigte er die Angliederung eines kleinen Seminars an das Jesuitengymnasium in Leitmeritz. Dringender war die Schaffung eines würdigen Domkapitels und ausreichend mit Einkommen versehener Pfarreien. Was Schleinitz in dieser Beziehung erreicht hat, war grundlegend für die Zukunft. Er hat weder Geld noch Mühe gespart, um die Domherrenstellen zu vermehren. Seine Beziehungen zum Kapitel waren freundlich. Für die Verbesserung der Seelsorge war er unermüdlich tätig. Viele halbverfallene Pfarrhäuser und Kirchen wurden auf seine Veranlassung und teilweise auch mit seiner Unterstützung wieder hergestellt und die Patrone verhalten, in dieser Beziehung ihre Pflicht zu tun. Die gewöhnlichen Mittel der Seelsorge, das Predigtamt, die Austeilung von Postillen und andern Erbauungsbüchern, die Einrichtung des Gottesdienstes, die Spendung der Sakramente, die Heilighaltung der Ehe, die Heiligung der Sonn- und Festtage und die Beobachtung der kirchlichen Fasten nahmen einen neuen Aufschwung. Auch das Unterrichtswesen wurde nicht vergessen, obwohl in dieser Beziehung die Einrichtung von

guten Volksschulen noch nicht als allgemeines Bedürfnis empfunden wurde.

Wie der Weltklerus und die pfarrliche Seelsorge, so nahm unter Schleinitz auch der Ordensklerus einen großen Aufschwung. Alte, in der Reformationszeit entvölkerte Ordenshäuser wurden wieder besetzt, neue gegründet und in allen die Pflege des religiösen Lebens gehoben. Der Verfasser hat die einzelnen Ordenshäuser im siebten Abschnitt eingehend behandelt. Weibliche Orden, die in unserer Zeit so zahlreich sind, finden sich nicht darunter. Das Verständnis für die Bedeutung der Frauenorden für die Mithilfe in der Seelsorge war damals noch nicht erwacht. Unter den männlichen Orden wurden die bevorzugt, die als Prediger, Missionäre oder als Gymnasiallehrer und Erzieher tätig waren. Von den alten Orden gelangten besonders die Dominikaner- und Augustiner-Eremiten zu neuer Blüte, von den neuen die Jesuiten und Kapuziner. Sie brachten auch die Bruderschaften und Kongregationen in die Diözese. Schleinitz war kein Feind dieser für die tiefere religiöse Bildung so wichtigen Einrichtungen, aber er fürchtete davon in manchen Fällen eine Benachteiligung des Besuches des Pfarrgottesdienstes und war daher nicht überall für die Errichtung von Rosenkranz-Bruderschaften begeistert. Der Verfasser erklärt diesen Zug, der von einer gewissen Einseitigkeit nicht ganz frei ist, aus dem Bemühen, vor allem den Besuch des Pfarrgottesdienstes und den Anschluß der Gläubigen an ihre Pfarrer zu fördern. Unwillkürlich drängt sich da die Frage auf, ob Schleinitz seinen Zweck nicht eher erreicht haben würde, wenn er auch den Weltklerus zur Errichtung von Bruderschaften und Kongregationen angehalten hätte? Aber das lag dem Weltklerus damals noch so ferne, daß er kaum die notwendige Befähigung dazu sich anzueignen suchte. Die Unsitten und Gebrechen jener Zeit waren so groß, daß die Aufmerksamkeit der Seelsorger vor allem auf ihre Bekämpfung gerichtet war. Der Verfasser deutet dies im zweiten Kapitel seines achten Abschnittes nur kurz an und geht dann im zweiten Hauptstück zur Charakterschilderung seines Helden über, die mit Liebe gezeichnet ist. Im Anhang fügt er eine Stammtafel der Herren von Schleinitz und einige wichtige Dokumente bei. Sollte es sich aber nicht lohnen, anstatt dieses kurzen Anhanges eine größere Sammlung dieser von ihm benützten Akten herauszugeben und so zu seiner Geschichte ein Quellenwerk hinzuzufügen? Ein Register erleichtert den Gebrauch des Werkes. Der neue Band wird nicht minder großen Beifall finden als der erste.

**Allgemeine Geschichte der Neuesten Zeit** von 1815 bis zur Gegenwart. Von Dr. *Richard Kralik.* Erster Band. 1815—1835, vom zweiten Pariser Frieden bis zum Tode des letzten römisch-deutschen Kaisers. Die heilige Allianz. Die Kongresse. Der griechische Freiheitskrieg. Die Julirevolution und ihre Folgen. Graz und Wien, Styria, 1915. XI + 861 S. in 8.

Eine Weltgeschichte in neuer Auffassung, möchte man das vorliegende Werk nennen. Der von seinen zahlreichen früheren Werken bekannte Dichter-Philosoph *Kralik* verleugnet auch hier seine Eigenart nicht. Er schreibt Geschichte mit ausführlicher Berücksichtigung der leitenden und begleitenden Auffassungen, Grundsätze und Ideen, wie sie sich in den gleichzeitig erschienenen Schriftwerken aussprechen. Seine ganze Darstellung setzt sich daher, wie er in der Einleitung selbst sagt (15), fast lediglich aus den Stimmen der Zeit selber zusammen. Dichter, Literaten, Politiker, führende Geister aller Art kommen ausgiebig zu Wort, so daß der dicke Band wie ein Gewebe von gut ausgewählten Zitaten aus Büchern, Zeitungen und Aktenstücken erscheint. *Kralik* hat keine Mühe gespart, durch zeitraubende Forschungen in Archiven und in Bibliotheken der Sache auf den Grund zu gehen und die treibenden Ideen, den Charakter der Zeit herauszufinden. Auf jeder Seite des umfangreichen Bandes offenbart sich eine staunenswerte Belesenheit in der Literatur und den Schriften des neunzehnten Jahrhunderts. Fast möchte man sagen, daß darunter der Fluß der Darstellung etwas leidet, wenn nicht jede Seite des Anziehenden und Überraschenden so viel böte, daß man immer wieder zum Weiterlesen genötigt wird. Es ist die Fülle des Stoffes, die überwältigt. Nach dem Muster des berühmten Römers Tacitus wählt auch *Kralik* die chronologisch-analistische Anordnung. Jahr für Jahr werden die wichtigsten Ereignisse und Erscheinungen auf dem Gebiete der Literatur in reicher Fülle dem Leser dargeboten, so daß er der Entwicklung und den Fortschritten in der Auffassung der leitenden Kreise in jedem Lande mühelos folgen kann. Der alte Napoleon auf der Insel S. Helena wird dabei genügend berücksichtigt. Zwei oder drei Jahre werden dann zu einer Einheit vereinigt unter der Aufschrift der diese Jahre in besonderer Weise kennzeichnenden Ereignisse. Die ersten drei Jahre (1815, 1816, 1817) stehen unter dem Zeichen der heiligen Allianz. Ihre Entstehung, ihre Bedeutung für die Geschichte und ihre Beurteilung bei den Zeitgenossen bildet einen guten Teil des Inhaltes dieses Abschnittes, doch werden auch die andern Ereignisse je nach ihrer Wichtigkeit ausführlich oder weniger ausführlich dar-

gestellt, wie sie sich in der Auffassung berühmter Zeitgenossen wiederspiegeln. Die Jahre 1818—1820 sind die Jahre der Kongresse und des Kampfes gegen die noch fortwirkenden Revolutionsideen, besonders unter der studierenden Jugend. In die Jahre 1821 und 1822 fällt der Beginn des griechischen Freiheitskampfes, der ganz Europa in Bewegung setzte. Es folgt die Intervention in Spanien (1823—1824) und die Loslösung der spanischen Kolonien in Südamerika vom Mutterlande, die Hochflut der Reaktion unter der Herrschaft Karls X in Frankreich (1825—1826) und der Emanzipationskampf der Katholiken in England, der zum vollen Siege führte (1827—1829). Nachdem Griechenland von den Türken befreit war, wollte Metternich es auch von der Abhängigkeit von Rußland befreien und schlug daher vor, einen unabhängigen Staat Griechenland zu schaffen. Die Politik Metternichs wird nach seinen eigenen Schriften der Bedeutung des Mannes entsprechend geschildert. Auf der Londoner Zusammenkunft 1830 siegte Metternich, ohne die Russen Österreich zu entfremden.

Frankreich begann im selben Jahre die Unterwerfung Algiers, vermochte aber im eigenen Lande den Geist der Umwälzung nicht zu unterdrücken. König Karl X mußte im August aus Frankreich fliehen und dem Herzog Louis Philipp die Krone überlassen. Der Sieg der Revolution in Frankreich ermutigte auch die Belgier zum Aufstande gegen Holland und führte zur Loslösung von Holland und Gründung eines belgischen Königreiches. Dagegen endete die polnische Revolution 1831 mit der Unterdrückung der Polen durch Rußland. Die Jahre 1830—1831 sind durch die Julirevolution in Frankreich gekennzeichnet, während in den folgenden zwei Jahren (1832—1833) der Sozialismus in den Vordergrund tritt und manche Aufstände zur Folge hatte. Das Jahr 1832 ist auch das Todesjahr *W. Scotts* in England und *Goethes* in Deutschland, deren Ideen und Auffassungen *Kralik* wiederholt berücksichtigt. Die letzten zwei Jahre 1834 und 1835 stehen im Zeichen der Quadrupelallianz der liberalen Westmächte England, Frankreich, Spanien und Portugal, der die konservativen Ostmächte Österreich, Preußen und Rußland gegenüber gestellt werden. Mit der Monarchenzusammenkunft in Teplitz schließt der inhaltsreiche Band.

Wenn auch die chronologische Zerteilung und Zergliederung des Stoffes den heutigen Lesern etwas Ungewohntes ist, so wird doch jeder empfinden, daß *Kralik* ein „Werk von beständiger Brauchbarkeit“ geschaffen hat, das nicht bestimmt ist, vorübergehender Unterhaltung zu dienen, sondern menschliche Werte aufzuspeichern, die würdig sind, der Vergessenheit entzogen zu werden (16). *Kralik* hat somit, um seinen Ausdruck zu gebrauchen,

ein Schatzhaus erstellt, aus dem jeder schöpfen kann, der sich über die treibenden Gedanken der neuesten Zeit unterrichten will.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

**Moderne Jugendpflege.** Kurze Orientierung über die gegenwärtigen Jugendpflegeprobleme und den heutigen Stand der Jugendorganisation in Deutschland. Von Dr. *Bernhard Jauch*, Diözesanpräses in Freiburg i. Br. Zweite, vollständig neu bearbeitete Auflage. Freiburg i. Br. 1915, Herder. XII + 300 S. 8°. M 3.80.

In der ersten Auflage (1912) führte das Buch den Untertitel: „Jahresbericht des Verbandes kathol. Jugendvereinigungen der Erzdiözese Freiburg 1910/12“. Auch in der neuen Bearbeitung findet Freiburg eine besondere Berücksichtigung, aber der weitaus größere Teil behandelt die katholischen sowie die übrigen Jugendpflege-Bestrebungen in ganz Deutschland.

Gliederung: I. Die Organisation der kath. Jugendpflege und ihr Ausbau (Statistisches, Vereine und lose Jugendpflege, Mitarbeit der Laienwelt, Bezirks- u. Verbandsorganisation S. 1—75); II. Das innere Vereinsleben (Jugendpflege als Ergänzung der ordentlichen Erziehungsfaktoren Familie, Staat und Kirche; katholische Jugendpflegearbeit auf dem Gebiete der religiös-sittlichen Erziehung, auf dem Gebiete des profanen Bildungswesens, der sozialen und wirtschaftlichen Wohlfahrt, der Geselligkeit und Unterhaltung, körperlicher Ertüchtigung und militärischer Vorbereitung; Finanzierung der katholischen Jugendpflege S. 76—195); III. Allgemeine Rundschau über die moderne Jugendpflege (Staatliche und behördliche Jugendpflege, Jungdeutschlandbund, Standes- u. Berufsorganisationen, sozialdemokratische Jugendbewegung, evangelische Jugendpflege, Turn-, Spiel-, Sport- und Wanderbewegung; praktische Schlußfolgerungen über das Verhältnis der katholischen Jugendpflegearbeit zu den übrigen Veranstaltungen S. 196—281); Anhang (Formulare u. genaue Statistik des Freiburger Diözesanverbandes 1912/14 S. 282—299).

Das Buch ist ein Muster von Klarheit in der Anordnung und Darstellung seines vielverzweigten Gegenstandes. Eine bessere Zusammenfassung gibt es gegenwärtig nicht. Dazu zeigen sehr gute Literaturnachweise bei den Einzelabschnitten den Weg zu weiterem Studium der tiefergehenden oder bis heute noch nicht ganz geklärten Fragen. Nicht nur „die eine oder andere Anregung zum Nutzen und Frommen der Jugend (S. 1)“ bietet der Verf. den Jugendseelsorgern, sondern sein Buch ist erstens ein unwiderleglicher Beweis, daß alle „persönlichen, geistigen und materiellen

Kräfte in Bewegung zu setzen sind", um der heranwachsenden Jugend die lebendige Glaubensgesinnung zu erhalten; zweitens gibt der Verf. die Wege zu diesem Ziele so sicher und so praktisch faßbar an, daß man sagen möchte: lies und führe aus.

Auch für die eben eingeleiteten Arbeiten zum Ausbau der Jugendpflege in den österreichischen Diözesen kann das Buch eine ausgezeichnete Hilfe bieten[1]).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

**Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum.** Von Prof. Dr. *Heinr, Schrörs* [Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur. III. Reihe, X. Band, 4. Heft). Leipzig, Hinrichs, 1914. M 4.50 (VI + 125 S.).

**Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum.** Von Prof. *Gerh. Rauschen.* Bonn, Hanstein, 1914, M 2.— (VII + 136 S.).

Die beiden Schriften haben neuerdings die Aufmerksamkeit auf die handschriftliche Unterlage von Tertullians Apologetikum gelenkt. Neben der Vulgatarezension die auf zahlreichen Hand-

[1]) Wegen der Dringlichkeit der Jugendfürsorge sollen auch hier einige der brauchbarsten periodischen Veröffentlichungen genannt werden. Für die schulentwachsene arbeitende Jugend: Jugendwacht. Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Erscheint seit Jan. 1915, zweimal monatl. (Wien I Stephanspl. 6. Jährlich K 2.40); Edelweiß. Illustr. Monatsschrift für Jünglinge und Burschen in Stadt u. Land, und Illustr. Mädchenzeitung, Monatsschr. f. Mädchen u. Mädchenvereine in Stadt u. Land (Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus, je K 1.40 jährlich); Jugendpflege. Monatsschr. zur Pflege der schulentwachsenen (männlichen und weiblichen) Jugend (München, Leohaus Pestalozzistr. 1. M 5.— jährl.); Jugendführung. Zeitschr. f. Jünglingspädagogik u. Jugendpflege, Der Jugendverein. Ratgeber u. Verbandszeitschr. für die Vorstände u. Mitarbeiter in kath. Jünglingsvereinigungen, Korrespondenz-Blatt für kath. Jugendpräsides. Verbandszeitschr. für die Präsides der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands und mehrerer anderer Verbände (alle drei herausg. vom Generalsekretariat der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf 80. „Korresp.-Bl." nur als Manuskript für Präsides. M 5.—, 2.50 und 1.20, für Vereine ermäßigte Preise). — Für die studierende Jugend: Der Phönix. Illustr. Zeitschr. für die stud. Jugend. Erscheint zweimal monatl. (Wien V, Einsiedlerpl. 1. K 4.— jährl.);

schriften fußt, ohne daß eine wesentliche Verschiedenheit in einem der vielen Manuskripte vorkommt (Parisinus 1623 von *Rauschen* und *Waltzing* neu verglichen) gibt es eine auf einen Codex Fuldensis gestützte Rezension, die ganz selbständig dem andern Texte gegenübersteht. Leider ist die 1584 in Fulda aufgetauchte und von *Franciscus Modius* verglichene Handschrift für uns nicht auffindbar, nur die Lesarten sind in der von *Junius* 1597 veröffentlichten Tertullianausgabe erhalten. *Rauschen* tritt mit vielen Kritikern für den Codex Fuldensis ein, ohne dabei den Parisinus ganz unberücksichtigt zu lassen. *Schrörs* bevorzugt den Vulgatatext und sieht darin eine von Tertullian selbst vorgenommene Verbesserung der ersten Ausgabe seines Buches. Das lebhafte Interesse für die Überlieferungsgeschichte, das in den beiden neuen Schriften zu Tage tritt, hat wichtige Einzelerkenntnisse gezeitigt. Die Fragestellung für Tertullians Apologetikum ist eine ähnliche wie bei der Einheitsschrift Cyprians. *Chapman* trat zuerst für eine vom Autor selbst besorgte Neuausgabe von *de unitate ecclesiae* mit guten Gründen ein (vgl. diese Zeitschr. 1911 (S. 95—101). Allerdings liegen für die Einheitsschrift die Beweismomente viel übersichtlicher und günstiger. Bei Tertullian erweist sich keine der beiden Rezensionen als ganz einheitlich, wenigstens nicht mehr in den Formen, wie sie uns heute vorliegen. Bei der Auslegung des Textes und ganz besonders bei einer Neuausgabe wird man beide Lesarten berücksichtigen und klar gesondert neben einander stellen müssen. Hierdurch wird die Überprüfung der Frage, ob beide Rezensionen vom Autor stammen und welche wohl den Vorzug als letzte Ausgabe verdient, bedeutend erleichtert.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Die **Katechesen für die Oberstufe** an höher organisierten Volksschulen, für Bürger- u. Fortbildungsschulen sowie für die Christenlehre von *Joh. Ev. Pichler* (vgl. diese Zeitschr. 1915 S. 385 ff) haben die gute Aufnahme gefunden, die ihnen hauptsächlich wegen ihrer Gründlichkeit gebührt. Der erste Band, Glaubenslehre, war schon seit 1913 vergriffen. Erst vor kurzem ist die neue, verbesserte und stark vermehrte Auflage erschienen (3. u. 4. Tausend, Wien 1915, St. Norbertusverlag, VIII + 351 Seiten 8°), weil sie

---

Stern der Jugend. Illustr. Zeitschr. für Schüler höherer Lehranstalten (Donauwörth, L. Auer. Jährl. 24 Hefte. M 4.—); Leuchtturm für Studierende. Illustr. Halbmonatsschr. (Trier, Paulinusdruckerei. Einfache Ausg. M 3.20, feine Ausg. M 4.80 jährl.).

der gewissenhafte Verf. trotz aller Anerkennungen für die erste Ausgabe nicht ohne sorgfältige Durchsicht und Vervollkommnung hinausgehen lassen wollte. Durch noch genauere Fassung vieler Stellen und durch Aufnahme neuen Tatsachen- und Beispiel-Materials ist das Buch sehr gut ausgestaltet worden.

Innsbruck. F. Krus S. J.

**Die Prophezeiungen zum Weltkrieg** 1914—1915. Dargestellt von Prof. Dr. *Friedrich Zurbonsen.* 4.—6. Tausend. Köln 1915, Verlag u. Druck von J. P. Bachem. gr. 8°. 79 S. Geh. M 1.80, geb. M. 2.40.

Der verdiente Verfasser des „zweiten Gesichtes“ und der „Völkerschlacht der Zukunft am Birkenbaum“ sammelt hier so manches, was wohl als eine Prophezeiung über den Weltkrieg genannt werden mag. Interessant erscheinen vor allem Kapitel 6, das Beispiele von klugem Voraussehen des Krieges bietet, und Kapitel 8, das eine Reihe von Fälschungen als solche brandmarkt. Das Merkwürdigste von dem Gebotenen dürfte wieder ein Fall „zweiten Gesichtes“ nämlich vom Missionär E. aus T., China, sein. S. 49. Auf Vollständigkeit in der Erzählung von alledem, was in deutschen Landen über den Krieg prophezeit wurde oder noch wird, will das Büchlein wohl sicher keinen Anspruch machen. Ebenso scheint es dem Verfasser die schwierige Zeitlage auch unmöglich gemacht zu haben, die einzelnen Prophezeiungen wirklich genauer und wissenschaftlich zu prüfen. So wird die Prophezeiung, welche sich an den Namen des sel. Bobola knüpft, und die, wenn man schon die Weltkriegsprophezeiungen eingehend untersuchen will, icher Beachtung verdient, äußerst kurz abgetan. S. 15.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

# Analekten

**Einige Gedanken über die „römische Frage“**[1]. Allem Anscheine nach bereitet die göttliche Vorsehung einer Entscheidung der „römischen Frage“ die Wege, nachdem diese nunmehr schon mehr als ein halbes Jahrhundert die katholische Welt beunruhigt hat. Der Diplomat mag sie für eine politische Tagesfrage halten, ein nur nationalistisch denkender Italiener für eine ausschließlich nationale Frage der *Italia una*. Tatsächlich aber hängt sie so innig mit Lehrsätzen der katholischen Theologie zusammen, daß auch eine theologisch-wissenschaftliche Zeitschrift ihr Aufmerksamkeit schenken darf, ja schenken muß; denn die theologischen Lehren über die Kirche und den Primat bilden die Grundlage, auf denen die Lösung der Frage zu erfolgen hat und denen jedes andere zu berücksichtigende Moment an Wichtigkeit nachsteht.

1. Der oberste theologische Grundsatz, der hier in Betracht kommt, ist die Wahrheit der völligen Unabhängigkeit der Kirche von jeder staatlichen Gewalt. Diese Unabhängigkeit wird von der Natur der Kirche, d. h. von ihrem Zwecke und ihrem ganzen Wesen gefordert und läßt sich außerdem noch aus der ausdrücklichen Lehre Christi mit voller Klarheit ableiten. Die Kirche ist nach der katholischen Glaubenslehre eine über allen Nationen und Staaten stehende Gesellschaft, die alle Völker in sich vereinigen soll. Sie ist eine ihrem Zwecke nach unendlich höhere und zugleich notwendigere Gesellschaft als der Staat. Sie soll die Menschen zu ihrem letzten Ziele, zur immerwährenden und vollendeten Glück-

[1] Vgl. über diesen Gegenstand die sehr empfehlenswerte Schrift: „Die römische Frage nach dem Weltkriege“. Von Dr. *Karl Hilgenreiner*, Univ.-Professor in Prag. Prag, Bonifatius-Druckerei, 1915. S. 66.



seligkeit führen, während alle weltlichen Gesellschaften, die Staaten keineswegs ausgenommen, ihren Mitgliedern oder Untertanen nur weltliche und dieses Erdenleben nicht überdauernde Güter zu vermitteln haben. Nun sieht jeder auch nur einigermaßen denkende Mensch ein, daß das Höhere nicht dem Niedrigeren nachstehen und sich unterordnen muß, nicht das weitaus Notwendigere dem minder Notwendigen oder Entbehrlichen, nicht das Ewige dem Zeitlichen. Und darum bekennt sich jeder, der vom Glauben an die Kirche und ihre Bestimmung sich in seinem Denken beeinflußen läßt, auch zu der weiteren katholischen Lehre von der Unabhängigkeit der Kirche von jedweder weltlichen Gesellschaft und somit auch vom Staate.

2. Diese Stellung der Kirche verlangt nun wenigstens für ihr Oberhaupt, von dem alle andere Kirchengewalt in irgend einer Weise ausgeht und abhängig ist, eine volle Unabhängigkeit von der staatlichen Autorität auch in weltlichen Angelegenheiten. Der Papst, das Oberhanpt der Kirche, muß für seine Person, als keiner staatlichen Autorität untertan anerkannt werden und als keinem Staate unterworfen erscheinen. Das ergibt sich wenigstens einigermaßen schon aus dem Verhältnis des Papstes zu den Inhabern der Staatsgewalt. Der Welterlöser hat seiner Kirche eine monarchische Verfassung gegeben; darin ist der Papst nach göttlichem Rechte Vater und Lenker aller Gläubigen, auch der souveränen Herrscher, falls diese der Kirche angehören. Auch die mächtigsten christlichen Fürsten müssen dem Papste in kirchlichen Angelegenheiten Gehorsam leisten und sind ihm Ehrfurcht schuldig. Das christliche Sittengesetz legt ihnen sogar die Pflicht auf, wie in allem andern, so auch in der Unterwürfigkeit unter den Papst, den Stellvertreter Christi, allen andern Gläubigen mit gutem Beispiele voranzugehen. Dem Papste würde seine Aufgabe namentlich den Großen dieser Welt gegenüber bedeutend erschwert, wenn er einem derselben in zeitlichen Angelegenheiten unterworfen wäre. Das würde sein Ansehen erheblich abschwächen. Steht er dagegen an persönlicher Unabhängigkeit den weltlichen Fürsten gleich, dann verleiht ihm seine Stellung auch in den Kreisen der Großen dieser Erde schon Ansehen und befähigt ihn, mit ihnen behufs Regelung der kirchlichen Angelegenheiten Verhandlungen zu pflegen, wie ihnen persönlich, falls das erforderlich ist, entgegenzutreten. Schon aus dieser allen Katholiken innewohnenden Überzeugung, daß der Papst als Oberhaupt der Kirche auch die Machthaber dieser Erde zu seinen Untergebenen zählt, wenn diese nach göttlichem Rechte zur Kirchengemeinschaft gehören, erklärt sich die Übereinstimmung der Katholiken aller

Länder in der Forderung, daß dem Oberhaupte der Kirche seine völlige Unabhängigkeit zurückgegeben werde. Dazu kommt dann noch die Notwendigkeit, auch mit jenen weltlichen Fürsten, die gänzlich außerhalb der Kirche stehen und ihr um deßwillen oft ungünstig gesinnt sind, über die wichtigsten Angelegenheiten zu verhandeln. Gerade diesen Mächten gegenüber wird der Papst die Interessen Gottes und der unsterblichen Seelen erst dann mit Nachdruck vertreten können, wenn er sich wenigstens ähnlicher Unabhängigkeit erfreut, wie die irdischen Gewalthaber selbst. Die volle persönliche Unabhängigkeit stellt das Mindestmaß dessen dar, was der Papst zur gedeihlichen Regierung der Kirche für sich verlangen muß.

3. Zu diesem ersten tritt dann noch ein weiterer Grund. Kaum eine Tatsache erhellt so klar aus der gesamten Staatengeschichte, als das Bestreben der Inhaber der Staatsgewalt, auch auf die Religion und die in zeitlichen Dingen ihnen untergebenen Träger der religiösen Gewalt Einfluß zu erlangen. Von diesem Bestreben legt Zeugnis ab die Geschichte der christlichen wie der heidnischen, der häretischen, schismatischen und katholischen Staaten. Katholische und nichtkatholische Machthaber litten unter diesem Drange und widerstanden ihm nicht. Eitle Hoffnung wäre es, zu meinen, die zeitlichen Machthaber Roms würden, falls sie die Päpste als Untertanen hätten, von der Versuchung, in kirchliche Angelegenheiten nicht nur ihres eigenen Landes, sondern vor allem auch fremder Länder sich einzumischen, wenn sie für die zeitlichen Interessen ihres eigenen Landes daraus einen Vorteil erhoffen könnten, nicht angefochten werden oder doch dieser Versuchnng nie unterliegen, Für den Papst ergibt sich daraus die Notwendigkeit, für sich die volle Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt des Landes, in welchem er seinen Sitz hat, zu verlangen. Gewiß wacht die Vorsehung Gottes in ganz besonderer Weise über die Kirche, aber das Sichverlassen darauf, die Vorsehung Gottes werde schon den Hl. Stuhl vor den Versuchen einer Beeinflussung seitens der weltlichen Gewalt behüten, müßte man als Sünde der *tentatio Dei,* als Gottversuchen brandmarken. Darum haben auch alle Katholiken das Recht und die Pflicht, soweit ihr Können reicht, die Unabhängigkeit ihres geistlichen Oberhauptes von den zeitlichen Machthabern des Landes, in dem er residiert, zu verlangen; dem allgemeinen Wohle der Kirche dürfen die Katholiken ebensowenig gleichgültig gegenüberstehen, als die Staatsbürger dem allgemeinen Staatswohle.

4. Es darf aber der Papst nicht nur keiner zeitlichen Gewalt unterworfen sein, er darf ihr auch nicht unterworfen er-

scheinen; seine Unabhängigkeit,das fordert wieder die Natur seines Amtes, muß offenkundig sein und vor aller Angen in die Erscheinung treten. „Für öffentliche Behörden“, sagt richtig Kardinal *Cavagnis,* „genügt es nicht gerecht zu sein, sie müssen es auch scheinen“. (Ius eccles. publicum t. III n. 445.) Es kann dem Papste nicht genug sein, von unberechtigtem Einfluß frei zu bleiben: die Gläubigen müssen auch wissen, daß er diesem Einfluß nicht ausgesetzt ist. Die Achtung und das Vertrauen zu seinen Anordnungen, und somit der allseitige diesen Anordnungen gebührende Gehorsam erfordern das Wissen der Gläubigen um die völlige Freiheit des Papstes vom Einfluß jedweder außerkirchlichen Macht. Wenn schon jeder Vorgesetzte zur gedeihlichen Verwaltung seines Amtes das Vertrauen seiner Untergebenen genießen muß, so gilt das noch mehr bezüglich dessen, der seine Untertanen den engen und steilen Weg zu den jetzt noch für uns unsichtbaren Freuden des Himmels führen, der ihnen beständige Selbstüberwindung und das tägliche Kreuztragen einschärfen und von ihnen verlangen soll. Darum zieht Kardinal *Cavagnis* aus dem oben angeführten allgemeinen Satze mit Recht den Schluß: „Der Papst muß als frei und unbeeinflußt erscheinen, soll sein Hirtenamt für das Heil der Seelen zur vollen Wirkung gelangen“. Und da der Papst die ganze Kirche zu regieren, ja die ganze Menschheit zum wahren Glauben und zur ewigen Seligkeit zu führen hat, so muß seine Unabhängigkeit von jeder weltlichen Gewalt vor der ganzen Kirche, ja vor der gesamten Menschheit offenbar sein.

5. Ist nun die völlige Unabhängigkeit des Papstes von jeder zeitlichen Gewalt immer notwendig, so ist sie es ganz besonders in der Jetztzeit des maßlos gesteigerten Nationalismus und der Staatsomnipotenz. Schon der Verdacht, der Papst werde, sei es bei seinen allgemeinen, das Wohl der Kirche betreffenden Maßnahmen, sei es bei den Verordnungen für einzelne Länder oder Diözesen, von der weltlichen Regierung Italiens beeinflußt, und fördere damit nationale oder politische italienische Interessen, würde infolge der nationalen und staatlichen Eifersucht das Vertrauen der Gläubigen anderer Länder erschüttern und auf ihren Gehorsam lähmend einwirken, die Bekehrung der Ungläubigen und Irrgläubigen aber, auf die mit allen Kräften bedacht zu sein eine strenge Pflicht der Kirche ist, erst recht hintanhalten. Diesen Gedanken gibt *Wernz* Ausdruck, wenn er in seinem Dekretalenrechte schreibt: „Ad Ecclesiam universalem efficaciter gubernandam omni tempore sed *praesertim nostra aetate* summopere necessarium est, ut Romanus Pontifex gaudeat *plena fiducia omnium fidelium et nationum.* At quam primum Romanus Pontifex saltem de facto

fieret subditus unius gubernii et nationis, licet honores et nomen i. e. umbram sine re supremi principis (sovrano) retineret, facile denuo oriretur *diffidentia* forte saepe non fundata, qua tempore residentiae Romanorum Pontificum *in civitate Avenionensi* complures nationes a Sede Apostolica sunt alienatae“[1]).

6. Der Zweck und die Aufgabe der Kirche macht wenigstens für das Oberhaupt derselben die Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt auch in zeitlichen Angelegenheiten notwendig. Wohl sind auch die ihre Diözesen regierenden Bischöfe Träger der kirchlichen Gewalt und in der Verwaltung ihres Amtes nur vom Papste, nicht aber von der weltlichen Obrigkeit ihres betreffenden Landes abhängig. Für ihre Unabhängigkeit in rein zeitlichen Angelegenheiten von der weltlichen Gewalt, deren Gebiet ihre Diözesen angehören, fallen die betreffs des Hl. Stuhles angegebenen Gründe nicht so stark ins Gewicht. Gegen etwaige Übergriffe der weltlichen Gewalt in die Machtsphäre der Kirche kann der Papst sie schützen und jede freiwillige zu weit gehende Rücksichtnahme auf rein weltliche Interessen seitens einzelner Bischöfe kann der Papst hintanhalten oder wieder gut machen. Der oberste Inhaber der kirchlichen Autorität aber kann nur dann als hinreichend geschützt gegen Übergriffe der weltlichen Gewalt und gegen den Verdacht, solcher Übergriffe sich nicht erwehren zu können, angesehen werden, wenn er offenkundig von jeder weltlichen Gewalt des Landes, in dem er seinen Sitz hat, unabhängig ist.

7. Die Lehrer des Kirchenrechtes bezeichnen diesen Vorzug des Papstes als *immunitas personalis Romani Pontificis* und behaupten aus den angegebenen Gründen von ihr mit Recht, daß sie *juris divini* sei; sie ist nichts anders als eine praktische Folgerung aus der dogmatisch feststehenden Tatsache der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und dessen Organen.

Der Ausdruck immunitas personalis muß aber richtig verstanden werden. Der Papst bedarf nämlich zur Ausübung seines Primates einesteils infolge der Machtfülle, die er in sich schließt, anderseits infolge der Ausdehnung der Kirche über den ganzen Erdkreis, einer großen Zahl von Mitarbeitern, die dann naturgemäß je nach ihrer besonderen Aufgabe und Anteilnahme an der allgemeinen Regierung der Kirche einen verschiedenen Rang einnehmen und zu mannigfachen Verbänden und Kollegien zusammengeschlossen sind. Mit allen diesen muß der Papst frei verkehren können und sie mit dem Papste sowie unter einander, soweit die ihnen übertragenen Arbeiten diesen Verkehr erfordern. Auch die

---

[1]) Jus Decretalium ed. 2 tom. II n. 605 (p. II pag. 340).

äußeren Verhältnisse dieser Mitarbeiter müssen deshalb so gestaltet sein, daß sie ihnen keinen Anlaß bieten, den Papst einseitig zu beeinflussen. Die persönliche Immunität des Papstes geht darum in gewissem Sinne auch auf sie über.

8. Das Wesen der „römischen Frage“, mit der wir uns beschäftigen, läßt sich demnach so ausdrücken, ob die augenblicklichen Verhältnisse, in welche die italienische Regierung durch die Okkupation Roms und des übrigen Kirchenstaates und durch das sog. Garantiegesetz den Hl. Stuhl versetzt hat, dem Papste jene völlige Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt belassen, welche sein Amt, die ganze Kirche zu regieren, fordert. Und falls diese Frage zu verneinen ist, was dann zu tun sei, um ihm die für ihn unerläßliche Freiheit und Unabhängigkeit zu geben.

Die rechtliche Stellung gegenüber dem italienischen Staate, wie sie im 1. Titel des Garantiegesetzes[1]) vom 13. Mai 1871 enthalten ist, läßt sich kurz so darstellen:

1) Wohl genießt der Papst in Italien souveräne Ehren, aber Souverän ist er in Wirklichkeit nicht. Schon um deswillen kann man ihn nach dem italienischen Gesetze nicht als wirklichen Souverän ansehen, weil er keine Untergebenen hat. Souverän heißt soviel als unabhängiger Herrscher. Herrscher ist aber der Papst nicht, nicht einmal über seine Dienerschaft und über die Garden, die man ihm ließ. Denn bezüglich dieser macht der Art 4. ausdrücklich den beschränkenden Zusatz: „unbeschadet der Verpflichtungen, die sich für solche Garden aus den jeweiligen Staatsgesetzen ergeben“. Dienerschaft und Garden und ebenso die sämtlichen Mitarbeiter des Papstes, die in der Stadt Rom Privatwohnungen innehaben, unterstehen wie alle andern italienischen Staatsbürger oder zeitweilig in Italien sich aufhaltende Fremde den Verordnungen der italienischen Gesetze, wenn sie auch, wie Art. 10 sagt, von den Staatsbehörden wegen der kirchlichen Geschäfte, die sie als Mitarbeiter des Papstes zu erledigen haben, von den italienischen Staatsbehörden nicht zur Rechenschaft gezogen werden können. Sie stehen zum Papste in wesentlich gleichem Verhältnisse, wie eine Dienerschaft zu ihrem Gebieter.

Ebensowenig wurde der Papst durch das Garantiegesetz für unabhängig von der Staatsgewalt erklärt oder als unabhängig an-

[1]) Im Originaltext findet sich das ganze Gesetz abgedruckt bei *Friedberg*, Die Gränzen zwischen Staat und Kirche, Tübingen 1872. Bd. 2. Anhang S. 917 ff. Eine gute deutsche Übersetzung des ersten, die Lage des Hl. Stuhles betreffenden Titels bringt *Hilgenreiner*, a. a. O. S. 43 ff.

erkannt. Was ihm die Garantiegesetze bieten, läßt sich in das eine Wort „Ehren-Souveränität“ zusammenfassen. Der dritte Artikel des Gesetzes lautet so: Il Governo Italiano rende al Sommo Pontifice nel territorio del Regno gli onori sovrani[1]) e gli mantiene le preeminenze di onore riconosciutegli dai sovrani cattolici. Il Sommo Pontefice ha facoltà di tenere il consueto numero di guardie addette alla sua persona e alla custodia dei palazzi senza pregiudizio degli obblighi e doveri risultanti per tali guardie dalle leggi vigenti del Regno. (Die italienische Regierung erweiset dem Papste innerhalb des Gebietes des Königreiches die souveränen Ehren und gewährt ihm die Ehrenvorzüge, die ihm von den katholischen Staatsoberhäuptern zuerkannt werden. Der Papst hat die Vollmacht, die hergebrachte Zahl von Garden für seine Person und zur Bewachung der Paläste zu halten, ohne Beeinträchtigung der Obliegenheiten und Pflichten, welche für solche Garden aus den Staatsgesetzen sich ergeben.)

Wie es im Staate und in der Kirche gewisse Ehrenämter gibt, deren Inhaber nicht das Amt selbst bekleiden, sondern nur den Titel desselben führen, gewisse Abzeichen tragen und sonstige Ehrenrechte genießen, so hat der italienische Gesetzgeber nach dem Vorbilde solcher Ehrenämter auch eine Ehren-Souveränität erfunden und diese dem Papste statt der wirklichen Souveränität, die er durch mehr als tausend Jahre besaß, verliehen. So kommt derjenige der Wahrheit am nächsten, der behauptet, der Papst sei nach den Garantie-Gesetzen ein „königlich-italienischer Ehrensouverän“.

2) Das Garantiegesetz läßt zwar im Art. 5 dem Inhaber der von ihm geschaffenen Ehren-Souveränität einige Paläste, nämlich: „die apostolischen Paläste des Vatikan und Lateran sowie alle dazu gehörigen und davon abhängigen Gebäude, Gärten und Ländereien, ebenso die Villa Castell Gandolfo mit allem ihrem Zubehör“; indes kommt dem Papst nicht ein Eigentums- sondern nur ein Nutznießungs-Recht zu, und er darf weder Teile dieser Paläste noch einzelne Gegenstände, die zu den Museen, der Bibliothek, den Kunst- und Altertumssammlungen gehören, verkaufen.

3) Mit der Ehren-Souveränität hat das Garantiegesetz in gleicher Weise, wie es Kirche und Staat mit andern Ehrenämtern zu tun pflegen, allerdings eine Anzahl von Rechten verbunden.

---

[3]) Weil die den Landesfürsten zustehenden Ehren nicht überall vollkommen gleich sind, so wird der Ausdruck „gli onori sovrani“ wohl von denjenigen Ehren zu verstehen sein, welche dem Landesfürsten Italiens zu erweisen sind.





Der Art. 1 desselben lautet wörtlich: La Persona del Papa è sacra ed inviolabile. (Die Person des Papstes ist heilig und unverletzlich) und der 2. Artikel bestimmt das genauer dahin, daß die „Angriffe auf die Person des Papstes und die Aufforderung dazu mit den gleichen Strafen belegt werden, wie der Angriff und die Aufforderung zu einem Angriff auf die Person des Königs“. Ebenso werden „die Beleidigungen und öffentlichen Schmähungen, die unmittelbar gegen die Person des Papstes in Wort, Tat“ oder durch Preßerzeugnisse verübt werden, wie die gleichen gegen die Person des Königs begangenen verbrecherischen Taten bestraft. Das ist allerdings etwas, scheint aber viel mehr zu sein, als es tatsächlich ist. Diese beiden Artikel stellen auch nur bezüglich der persönlichen Unverletzlichkeit den Papst keineswegs dem Könige gleich. Denn in Bezug auf den Schutz dieser Rechte ist der Papst gänzlich von der italienischen Regierung abhängig. Eben darin zeigt sich vor allem, daß die dem Papste verliehenen Souveränitäts-Rechte nur den Charakter von Ehrenrechten an sich tragen. Tatsächlich kann der Papst nichts tun, um die ihm verliehenen Rechte zu verteidigen, als sich bittend an die italienische Regierung zu wenden, daß sie ihn gütigst in seinen Rechten schütze.

Der König von Italien, dem scheinbar der Papst in diesem Artikel gleichgestellt wird, ernennt selbst die Beamten, welche für den Schutz seiner Person zu sorgen, die etwa gegen seine Person oder seine Ehre begangenen Verbrechen zu richten, die Verbrecher zu strafen haben; in seinem Namen werden die Urteile gefällt, die Strafen vollzogen. Ob aber gegen die Person des Papstes irgend etwas getan oder geplant, ob seine Ehre verletzt wurde, darüber befinden nicht päpstliche sondern königliche Richter, und das nach Rechtsnormen, die der italienische Staat aufgestellt hat. In Bezug auf den Schutz dieser Rechte ist der Papst ganz der weltlichen Gewalt des Königreiches Italien unterworfen. Daß ein solcher Schutz nicht ausreicht, eine solche Lage vielmehr des Papstes unwürdig ist und den Widerwillen der Katholiken des ganzen Erdkreises hervorrufen muß, das leuchtet jedem Denkenden ein. Auch das verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der Papst als geistlicher Fürst einen durchaus anderen Charakter besitzt als ein weltlicher König und daß es demnach Beleidigungen der Person des Papstes gibt, die kein Analogon unter den Beleidigungen und Angriffen gegen einen weltlichen Herrscher haben.

4) Art. 11 gewährt den beim hl. Stuhle beglaubigten Gesandten dieselben Vorrechte, welche die Gesandten fremder Mächte überhaupt nach dem internationalen Rechte genießen; ferner sichern Artikel 7 ff dem Papste völlige Freiheit in der Verwaltung

seines geistlichen Amtes und im Verkehr mit dem Episkopate und der katholischen Welt; auch sollen die in Rom sich aufhaltenden Mitarbeiter des Papstes die gleiche Sicherheit genießen, wie die italienischen Staatsangehörigen. Auch was in diesen Artikeln gewährt wird, bedeutet etwas; aber wie viele frühere, so haben auch die neuesten Ereignisse gezeigt, wie ungenügend die Rechte und wie unsicher sowohl für die beim Hl. Stuhle beglaubigten Gesandten als auch für die auswärtigen Prälaten der Aufenthalt in Rom ist.

5) Das Garantie-Gesetz ist wie alle andern italienischen Staatsgesetze entstanden und besitzt den gleichen Charakter wie sie; es kann auf demselben Wege, auf dem es zustande gekommen ist, und durch das Zusammenwirken der gleichen gesetzgebenden Faktoren wieder aufgehoben werden. Die Ehren-Souveränität kann nach italienischem Staatsrechte zu jeder Zeit wieder aufgehoben werden; der Papst ist wie bezüglich des Schutzes so auch bezüglich der weiteren Existenz oder der Erhaltung der wenigen Rechte, die mit seiner Ehren-Souveränität verbunden sind, auf den guten Willen der italienischen Machthaber angewiesen. Leo XIII charakterisierte die Garantiegesetze mit kurzen Worten so: „La condizione, che pur affermano d'averci guarentita, non è quella che Ci è dovuta e Ci bisogna: essa non è indipendenza effettiva, ma apparente ed effimera, perchè subordinata al talento altrui. Questa foggia d'indipendenza chi la diè, la può togliere: ieri la sancirono, possono cassarla domani“[1]).

9. Gegen die aus dem Gesagten selbstverständliche Folgerung, daß diese Lage nicht mit der vom göttlichen Rechte gewollten völligen Unabhängigkeit des Hl. Stuhles von jeder zeitlichen Gewalt übereinstimmt, läßt sich keineswegs die Tatsache des hohen Ansehens geltend machen, dessen die Päpste auch nach dem Jahre 1870 nicht nur bei Katholiken sondern vor der ganzen Welt sich erfreuen. Demjenigen, der auf diese Tatsache gstützt, die Notwendigkeit einer völligen Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes bezweifeln zu können vermeint, läßt sich der Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht ersparen. Denn wer die Notwendigkeit völ-

[1]) Brief an Kardinal Rampolla vom 8. Okt. 1895 (Acta Leonis XIII tom. XV pag. 372): „Die Lage, obschon sie Uns dieselbe garantiert zu haben behaupten, ist nicht diejenige, die Uns gebührt und die für Uns notwendig ist; sie ist nicht wirkliche Unabhängigkeit, sondern scheinbar und schwankend, weil dem Belieben anderer untergeordnet. Dieses Trugbild von Unabhängigkeit kann, wer es gegeben, auch wieder nehmen; gestern bewilligten sie es, morgen können sie es wieder unterdrücken“.

liger Unabhängigkeit des Hl. Stuhles leugnet, stellt damit die Forderung auf, es sollen die Päpste ihre Abhängigkeit von der weltlichen Regierung des Landes, in dem sie ihren Sitz haben, anerkennen, und hat die Meinung, sie könnten trotzdem alles notwendige Ansehen genießen und mit vollem Nutzen die Kirche regieren. Und er glaubt nun diese Forderung mit der Tatsache begründen zu können, daß die Päpste hohes Ansehen genießen, obwohl sie ihre Abhängigkeit von der zeitlichen Gewalt nicht anerkennen, vielmehr feierlich Protest gegen die Abhängigkeit erheben, in die man sie bringen will und in gewisser Hinsicht gebracht hat, und diesen Protest beharrlich erneuern. Man verwechselt also die gegen ihre Abhängigkeit protestierenden Päpste mit denen, welche ihre Abhängigkeit bekennen und der weltlichen Gewalt sich fügen. Durch ihren Widerstand gegen die Gewalt, in die man sie zwingen möchte, haben sich die Päpste seit dem Jahre 1870 ihr Ansehen zu wahren und einen guten Teil der Freiheit, die man ihnen rauben wollte und immer noch will, zu retten gewußt. Die einer sich aufdrängenden weltlichen Gewalt würde- und machtvoll sich widersetzenden Päpste genießen Ansehen und Vertrauen. Daraus läßt sich aber doch nicht der Schluß ziehen, daß auch der weltlichen Gewalt weichende und demütig sich fügende Päpste des erforderlichen Ansehens und des notwendigen Vertrauens sich erfreuen würden! Gerade diesem Widerstande gegen ihre heutige Lage verdanken die Päpste das Vertrauen, welches ihnen die katholische Welt entgegenbringt; durch ihn zeigen sie ihre Unabhängigkeit von dem italienischen Staatswesen. Das Ansehen und das Vertrauen wird dadurch noch erhöht, daß sie von diesem Widerstande auch unter den schwierigen äußeren Verhältnissen, trotz der Entbehrungen und Gefahren, denen sie dadurch sich aussetzen, nicht ablassen. So kommen alle Katholiken zur Überzeugung, daß die Päpste noch viel weniger irgend welchen andern zeitlichen Machthabern die höheren Interessen der Kirche zu opfern gesonnen sind. Darum kann das heutige Ansehen des Hl. Stuhles der Behauptung, der Papst müsse auch in zeitlichen Angelegenheiten von der Staatsgewalt unabhängig sein, keinen Eintrag tun.

10. Steht nach dem Gesagten die Unhaltbarkeit der heutigen Lage des Hl. Stuhles außer Zweifel, so erhebt sich die Frage, wie abzuhelfen sei. Das entscheidende Wort in dieser Angelegenheit kommt dem Papste selbst und zwar nur ihm allein zu, da nur ihm ein Urteil darüber zusteht, was nach dem Willen des Stifters der Kirche zu seinem Amte gehört und zu einer gedeihlichen Verwaltung desselben erfordert wird. Die theologische Wissenschaft hat

auch die Frage erörtert, ob der Papst in der Entscheidung dieser Angelegenheit vollkommen frei vorgehen könne oder an gewisse Vorschriften gebunden sei. Die Antwort auf diese Frage kann nur sein, daß der Papst sicher nicht nach Willkür vorgehen kann; es handelt sich um das Wohl der Kirche und zwar muß der Papst das größere Wohl der Kirche (*majus bonum*) soviel in seinen Kräften steht, anstreben. Lassen sich verschiedene Wege einschlagen, um einen Ausweg aus der schwierigen Lage zu finden, darf nicht etwa der bequemste oder leichteste, vielmehr muß der dem Wohle der Kirche dienlichste gewählt werden. Aber eben dieses Urteil, welches Mittel unter Berücksichtigung aller Verhältnisse als das beste anzusehen sei, steht dem Papste zu und in diesem Sinne kann und muß man die Kompetenz und zwar die alleinige Kompetenz des Papstes zur Lösung der „römischen Frage“ behaupten.

11. Auch von sehr angesehener Seite wurde die internationale Gewährleistung vollständiger Unabhängigkeit des Papstes von der Regierung des Landes, in dem er seinen ständigen Sitz hat, vorgeschlagen. Die Lage des Hl. Stuhles würde dadurch allerdings erheblich gebessert; aber eine wirkliche Unabhängigkeit vom italienischen Staat käme auch dann erst zustande, wenn durch internationale Vereinbarungen auch eine vollständig ausreichende Wahrung jener persönlichen Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit, welche das hohe Amt des Papstes verlangt, gesichert wäre. Eine internationale Vereinbarung, selbst wenn alle europäischen und außereuropäischen Mächte ihr beiträten, welche zwar die gänzliche Unabhängigkeit des Papstes von der italienischen Regierung anerkennt und zum internationalen positiven Rechte erhebt, den Schutz seiner persönlichen Rechte einem einzelnen Staate, also wohl Italien, überläßt, muß als ungenügend angesehen werden. Gerade die Frage aber, wie dieser wirksame Schutz der völligen Unabhängigkeit zu erreichen ist, dürfte manche praktische Schwierigkeiten bieten. Dann müßten auch auf dem gleichen Wege internationaler Vereinbarung Anordnungen bezüglich der Geldbedürfnisse des Hl. Stuhles getroffen werden. Wenn nun aber auch eine völlig hinreichende Übereinstimmung über alle diese Fragen sich erzielen ließe, müßte die dadurch geschaffene Lage des Hl. Stuhles immer noch als der vom göttlichen Rechte geforderten Unabhängigkeit sehr wenig entsprechend beurteilt werden. Allerdings ist dann der Papst nicht, wie das jetzt der Fall ist, einer einzelnen Staatsgewalt überlassen und überantwortet, aber er wäre abhängig gemacht von der Gesamtheit der Regierungen, welche diese internationale Vereinbarung getroffen haben.

Und auch diese Abhängigkeit könnte unter Umständen sehr drückend und dem Wohl der Kirche äußerst schädlich werden. Man kann die Notwendigkeit einer besonderen Rücksichtsnahme auf jene Mächte, welche auf das Zustandekommen und Aufrechterhalten dieser Vereinbarung einen größeren Einfluß ausüben, als sicher voraussehen. Namentlich aber würde in anderen Nationen und Staaten Mißtrauen entstehen, der Hl. Stuhl begünstige in seinen kirchlichen Maßregeln eben jene Nationen und Staaten.

12. So muß jeder, der ohne Voreingenommenheit für einen Staat oder eine Nation die Rücksichten überdenkt, von denen der Papst sich leiten zu lassen die strenge Pflicht hat, zu dem Urteile gelangen, das kirchliche Interesse werde am besten gewahrt durch eine solche Stellung des Papstes, die der mehr als tausend Jahre bestandenen, infolge eines übertriebenen nationalen Ehrgeizes und Herrschsucht jäh beendeten Stellung wenigstens wesentlich gleich wäre. Wenn das selbst manchen Katholiken Italiens, die sich vom landläufigen maßlosen Nationalismus nicht ganz frei halten können, schwer fällt, dann müssen sie die Worte Leos' XIII beherzigen: „Wenn die göttliche Vorsehung Italien einen besonderen Beweis ihrer Huld gegeben, indem sie in seinen Schoß die große Schöpfung des Papsttums gelegt, durch die jede Nation sich geehrt fühlen würde, ist es nur gerecht und pflichtgemäß, daß die Italiener keine Schwierigkeit scheuen, um demselben jene Lage zu bereiten, die ihm gebührt“[1]). Und an einer andern Stelle sagt derselbe Papst in Bezug auf Italien: „Unter Tausenden auserlesen zu sein, den Apostolischen Stuhl zu hüten, war für unsere Halbinsel ein außerordentlicher Vorzug und ein großes Glück; und jede Seite unserer Geschichte bezeugt, welche Fülle des Guten und welchen Ruhmesgewinn sie jeder Zeit aus dem römischen Papsttum geschöpft hat“[2]).

Gewiß; Italien ist wohl mehr als die meisten andern Länder durch das Papsttum unschätzbarer Wohltaten übernatürlicher Ordnung teilhaftig geworden und diese sollten von Katholiken vor allem in Anschlag gebracht werden. Aber dasselbe Land verdankt dem Papsttum auch unzählige und überaus große zeitliche Wohltaten. Darum kann man billig vom gesamten italienischen Volke verlangen, wenn es das nicht aus andern Gründen schon tun will, dann wenigstens aus Dankkarkeit gegen den päpstlichen Stuhl,

---

[1]) Brief an Kardinal Rampolla 15. Juni 1887 Acta Leonis XIII t. VII pag. 150; vgl. *Hilgenreiner* a. a. O. S. 62.

[2]) Brief an Kard. Rampolla 8. Okt. 1895 Acta Leonis XIII t. XV p. 374.

den über alle Schranken der Gerechtigkeit und Liebe sich hinwegsetzenden Nationalismus in sich zu mäßigen und dem sich zu fügen, was der Papst als für die Kirche notwendig verlangt.

Das letzte Wort in dieser Frage, wie bereits oben gesagt wurde, kommt ausschließlich dem Hl. Stuhle selber zu. Stellt sich das, was für die Kirche das Beste ist, dem Urteile des Hl. Vaters als unerreichbar dar, dann kann und muß er das vorziehen, was ihm unter den obwaltenden Verhältnissen als das Bessere sich darstellt.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

**Zum Dekret der Bibelkommission über die Parusieerwartung in den Paulinischen Briefen.** Die erste, nach außen bekannt gewordene Tätigkeit des heiligen Vaters Benedikt XV in seiner Eigenschaft als oberster Hüter der Bibelerklärung bezieht sich auf eine Frage, die zu den schwierigsten in der Schriftforschung gehört. Durch sein Organ, die Bibelkommission, hat er Stellung genommen zu einer Auffassung des Problems der Parusie, welche auch in katholische Kreise eingedrungen ist und die die volle Irrtumslosigkeit der Bibel preisgeben will. Im engsten Anschlusse an die durch Leo XIII und Pius X festgelegten Grundsätze, die auf der einstimmigen Meinung des Altertums ruhen, wird jene Auffassung abgelehnt und die katholische Bibelforschung angewiesen, auf der altbewährten Grundlage der traditionellen Erklärung weiter zu forschen und weiter zu bauen.

Commissio Pontificia de re biblica. De parousia seu de secundo adventu Domini nostri Jesu Christi in epistolis S. Pauli Apostoli.

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re Biblica ita respondendum decrevit:

1. Utrum ad solvendas difficultates, quae in epistolis s. Pauli aliorumque Apostolorum occurrunt, ubi de „Parousia", ut aiunt, seu de secundo adventu Domini Nostri Jesu Christi sermo est, exegetae catholico permissum sit asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? Resp. Negative.

2. Utrum prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia S. Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu sancto; perpensis quoque textibus epistolarum Apostoli in se consideratis, modo loquendi ipsius



Domini apprime consonis, affirmari oporteat, Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis Parousiae ignorantia, quem ipse Christus hominum esse proclamavit? Resp. Affirmative.

3. Utrum attenta locutione graeca: „ἡμεῖς, οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι" perpensa quoque expositione Patrum, imprimis S. Joannis Chrysostomi tum in patrio idiomate tum in epistolis Paulinis versatissimi liceat tamquam longius petitam et solido fundamento destitutam reiicere interpretationem in scholis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus saeculi XVI retentam), quae verba S. Pauli in cap. 4 ep. I ad Thessalonicenses v. 15—17 explicat, quin ullo modo involvat affirmationem Parousiae tam proximae, ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo? Resp. Negative.

Die autem 18. junii 1915 in audientia infrascripto Reverendissimo Consultori ab Actis benigne concessa Sanctissimus Dominus Noster Benedictus PP. XV praedicta responsa rata habuit et publici iuris fieri mandavit. Romae, die 18. junii 1915. Laurentius Janssens, Abb. tit. Montis Blandini, Consultor ab Actis.

Das Dekret beginnt mit dem offenen Zugeständnis, daß die Parusiestellen einige Schwierigkeiten bieten; dabei wird angedeutet, daß nicht nur in den Paulusbriefen sich derartige dunkle Texte vorfinden, sondern auch in andern Apostelbriefen. Es liegt auf der Hand, daß hier besonders an den ersten Johannesbrief gedacht ist (2,18), dann gewiß auch an Jac 5,7 f und 1 Petr 4,7; von der Apokalypse ist nicht die Rede. Selbstverständlich gelten die im vorliegenden Dekrete aufgestellten Grundsätze auch von den Texten der katholischen Briefe, wenn auch der Wortlaut direkt nur die Schreiben des Völkerapostels betrifft.

Das Dekret ist in drei Teilen vorgelegt. Im ersten wird ein Lösungsversuch als verfehlt zurückgewiesen, im zweiten wird eine mehr indirekte Lösung vorgelegt; im dritten Teile endlich geht die Kommission auf eine der schwierigsten Stellen ein, nämlich 1 Thes 4,15—17 und befaßt sich mit ihrer traditionellen Erklärung.

I. Der im ersten Teile als unerlaubt zurückgewiesene Ausweg ist die mancherorts gemachte Unterscheidung zwischen dem Lehren von Irrtümern und dem bloßen Aussprechen eigener irriger Meinungen. Es wurde behauptet, „daß die Apostel unter dem Einfluß der Inspiration wohl keinen Irrtum lehren, aber doch eigene subjektive Ansichten aussprechen konnten, in denen sich eine Unwahrheit oder eine Täuschung finden könne".

Da diese Unterscheidung als nicht erlaubt abgelehnt wird, so lautet die Erklärung in positiver Fassung: „der katholische

Exeget hat zu behaupten, daß die Apostel unter dem Einflusse des hl. Geistes weder einen Irrtum lehren noch eigene falsche Ansichten ausdrücken können". Da diese Frage u. a. besonders von Fürstbischof *Fr. Egger*[1]), *Ch. Pesch*[2]) und *L. Fonck*[3]) ausführlich behandelt wurde, so sei darauf nicht näher eingegangen; es seien nur einige Bemerkungen zu den folgenden Nummern des Dekretes geboten, wobei jede persönliche Polemik vermieden werden soll.

II. Im zweiten Teile wird eine indirekte Lösung der Schwierigkeit vorgelegt: „Der heilige Apostel hat nichts gesagt, was nicht vollkommen übereinstimmt mit der vom Heiland verkündeten Wahrheit, daß der Weltgerichtstag den Menschen unbekannt sei". Ein vierfacher Beweis wird hiefür angeführt: 1) Der Begriff des Apostelamtes. 2) Die Treue des Völkerapostels gegenüber der Lehre seines Meisters. 3) Das katholische Dogma von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel. 4) Die volle Übereinstimmung einzelner Paulustexte mit der Redeweise des Herrn.

Es sei hier zunächst aufmerksam gemacht auf die Bewertung der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel. Sie ist nicht als eine von der Inspiration tatsächlich verschiedene, sondern als mit ihr sachlich zusammenfallende hingestellt und wird als *„Dogma catholicum"* in die oberste Klasse jener Sätze eingereiht, die Glaubensgehorsam fordern. Wenn wir auch hier keine unfehlbare Lehrentscheidung vor uns haben, so ist doch die Auffassung der römischen Behörde als verpflichtend anzusehen.

Mit Recht verweist hier ferner die Bibelkommission auf jene Paulustexte, welche den Gerichtstag als unerkennbar hinstellen. Dies sind besonders 2 Thes 5,1—3 und 1 Tim 6,15. Gerade die erste Stelle ist deswegen so auffallend, weil sie wie keine andere eine wörtliche Übereinstimmung zwischen der Lehre des Herrn und der des Apostels aufweist, die sich in der Wahl der beiden Bilder (vom Diebe in der Nacht und von den Geburtswehen)[4]) zeigt. Die Ähnlichkeit der Gedanken ist beim Vergleiche mit dem Diebe so groß, daß sie zur Bildung eines Agraphons Anlaß wurde, indem die Paulusworte von den Kirchenschriftstellern *Epiphanius* und *Didymus* direkt dem Heiland in den Mund gelegt werden[5]).

---

[1]) Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift S. 241—259.

[2]) De inspiratione p. 348—352.

[3]) Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift S. 96 f 188 f.

[4]) Mt 24,8 = Mc 13,8 ἀρχὴ ὠδίνων; 1 Thess 5,3 ὥσπερ ἡ ὠδίν.

[5]) S. *Epiphanius* Haer. 69,44 MSG 42,272 A; Ancoratus 21, ebd. 43,56 A; *Didymus*, De Trinitate 3,22 MSG 39,917 C. Vgl. *A. Resch*, Agrapha² S. 146.

Doch wie steht es mit dem tatsächlichen Inhalte anderer Paulusstellen? Sprechen sie nicht etwa die sichere Überzeugung aus von einem baldigen Eintreffen der Parusie mit der einen Einschränkung, daß nur die Angabe von „Tag und Stunde", also etwa die genaue Bezeichnung des Jahres uns unmöglich bleibt? Kann man nicht etwa auch beim Völkerapostel jene Auffassung finden, welche diese Ungewißheit mit der Ansicht über die baldige Nähe ganz gut zu verbinden versteht und die von Papst *Leo* dem Großen mit kurzen Worten wiedergegeben ist: „[Nobis] denuntiatus dies, etiamsi est occultus, non dubitatur esse vicinus"[1]). Gerade die Wahl des Bildes von den Geburtswehen könnte diese Möglichkeit nahelegen, da ja ihr Auftreten nur insofern „plötzlich" genannt werden kann, als Tag und Stunde nicht im vorhinein sich bestimmen lassen, während die Nähe des Ereignisses sicher erkannt werden kann und normalerweise sich wenigstens der Monat voraussagen läßt.

Ich erlaube mir hier, auf eine Unterscheidung hinzuweisen, welche die vorstehende Erklärung des kirchlichen Lehramtes zu beleuchten imstande ist. Ausgangspunkt für die bekämpfte Ansicht von der Parusieerwartung des Völkerapostels waren immer jene Stellen, an denen sich nicht nur sein Verlangen kundgibt, dem Tode zu entgehen und so die Wiederkunft des Herrn zu erleben, sondern auch sein Hoffen, dies heiß ersehnte Glück tatsächlich zu erreichen.

Diese Stellen werden nun ohne weiteres als Zeugnisse für eine sichere Erwartung der Wiederkunft angesehen und verwertet. Hier ist eine Unrichtigkeit begangen, denn Hoffen und sicheres Erwarten sind ganz verschiedene Dinge[2]). Das bestimmt erwartete Ereignis wird als sicher vorausgesetzt, erhofft kann aber nur etwas werden, was noch irgendwie unsicher ist oder doch als unsicher angesehen wird. Das Publikum erhofft die Siegesnachricht, während sie der Generalstab nach den ihm vorliegenden Berichten bereits erwartet. Man sieht den Unterschied: die bestimmte Erwartung stützt sich auf die bereits gewonnene Sicherheit vom Eintreffen des ersehnten Gutes, die Hoffnung auf eine Wahrscheinlichkeit desselben[3]). Die Scholastik drückt dies aus

---

[1]) Sermo 19 (8 de jejunio decimi mensis) n. 1 MSL 54,186 A.

[2]) Schon *W. Reischl* hat zu 1 Thess 4,14 bemerkt: „Doch der Apostel weiß und bezeugt ebenso klar, daß seine Hoffnung nur Hoffnung und daß sie keine Gewißheit ist".

[3]) Es wird hier nicht von jener Art der unvernünftigen Hoffnungen geredet, die sich auf eine bloße Möglichkeit des ersehnten Gutes gründen.

durch die Behauptung, daß sich die Hoffnung auf ein „*bonum arduum*" bezieht, auf ein Gut, dessen Besitz noch strittig und unsicher ist. Somit hört die Hoffnung nicht immer erst mit dem Besitze des Gutes auf, um in Freude überzugehen, sondern sie verwandelt sich oft schon zuvor in sichere Erwartung, sobald nämlich ihr Fehlschlagen als endgültig ausgeschlossen erscheint.

Doch wird nicht — so könnte man einwerfen — mit dieser Unterscheidung ausdrücklich zugestanden, daß jede Hoffnung, da sie notwendig auf einer bloßen Wahrscheinlichkeit beruht, ebenso notwendig die Möglichkeit eines Irrtums voraussetzt, und daß jede gescheiterte Hoffnung auf einem solchen sich aufbaut? Dann würde durch die gegebene Unterscheidung gerade die bekämpfte Ansicht gestützt werden, da das Aussprechen der nicht in Erfüllung gegangenen Parusiehoffnung ein irriges Urteil wesentlich vorauszusetzen scheint.

Allein eine weitere Prüfung der psychologischen Voraussetzungen jeder Hoffnung wird diesen Einwurf lösen und das Gegenteil erweisen. Es wurde nachgewiesen, daß eine vernünftige Hoffnung auf der erkannten Warscheinlichkeit des ersehnten Gutes sich aufbaut. Nun kann der menschliche Verstand auf einer solchen Wahrscheinlichkeit ein doppeltes Urteil aufbauen: eines, das sich direkt auf den objektiven Sachverhalt bezieht und denselben bejaht oder verneint, und ein anderes, das nur die Wahrscheinlichkeit als solche ausspricht. Dieser von der scholastischen Philosophie betonte Unterschied zwischen „*opinio*" und „*judicium de probabilitate*" ist wohl zu beachten. Als Napoléon im Jahre 1812 den russischen Feldzug unternahm, war es objektiv recht gut begründet, daß er ihn siegreich beendigen werde. Wer nur diese Wahrscheinlichkeit aussprach und nicht das Urteil sich bildete: „Napoléon wird auch diesmal siegen", blieb vom Irrtum verschont, denn es betrifft eine Eigenschaft der damaligen Erkenntnis, die — wie niemand leugnen kann — auf guten objektiven Gründen beruhte.

Wenden wir das Gesagte auf den hl. Paulus an. So lange nicht mehr als die Hoffnung auf die nahe Wiederkunft aus seinen Briefen herausgelesen werden kann, kann ein Irrtum in ihnen nicht gefunden werden. Eine solche Hoffnung setzt das Urteil voraus: „Es ist nicht nur möglich, sondern auch irgendwie wahrscheinlich (*possibile et probabile*), daß ich sie erlebe". Dieses letztere Urteil ist nicht unrichtig. Da nämlich nach dem Worte des Heilands die Zeit seiner Wiederkunft für uns ganz unbekannt ist und bleibt, so bestand und besteht für jede Zeitperiode der Kirchengeschichte die Möglichkeit, daß sie die Endzeit sei.

Den ersten Christen mußte sich noch viel mehr darbieten und gar manches Anzeichen konnte für die Nähe des Weltendes sprechen und so die reine Möglichkeit zu einer Wahrscheinlichkeit erhöhen. Der hl. Paulus konnte hoffen, seine Aufgabe als Heidenapostel zu erfüllen und das Evangelium allerorts bekannt zu machen; dann war das tatsächliche Eintreffen des Weltendes nicht nur näher gerückt, sondern unmittelbar bevorstehend[1]). Er kannte die das Auftreten des Antichrists hindernde Macht, die er uns nur (2 Thess 2,6 f) als ὁ κατέχων und τὸ κατέχον geheimnisvoll andeutet, und konnte Anzeichen erblicken, die ihr allmähliches Verschwinden wahrscheinlich machen. Hier ist nirgends ein Irrtum zu entdecken, denn das Urteil: „Die Nähe des Weltendes ist damals nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich gewesen", befaßt sich zunächst mit jenem Zustande der Erkenntnis, in dem die Urkirche sich befand. Wer will leugnen, daß sich damals mehr objektive Anzeichen für ein baldiges Weltende zeigten, als in einem anderen der seither verstrichenen Zeiträume?

---

[1]) Aus Kapitel 10 und 11 des Römerbriefes scheint sich zu ergeben, daß die 3 Ereignisse der Zukunft, das Eintreten der gesamten Heidenwelt in die Kirche, die Bekehrung des Volkes Israel und die Ankunft des Weltenrichters in verhältnismäßig geringen Abständen sich vollziehen werden. Wenn die Heidenwelt als Ganzes in die Kirche eingetreten ist, wird es nicht mehr lange dauern, bis das Judenvolk sich bekehrt. Dies ist Rom 11,11 gesagt durch das Zitat aus Deut 32,21: εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς: die Juden sollen durch die Vollendung der Heidenmission zur Eifersucht gereizt werden, da die Heiden ihnen zuvor gekommen sind, und so ihre Halsstarrigkeit aufgeben (vgl. 11,14). Ebenso werden 11,25 f beide Ereignisse, der Abschluß der Heidenbekehrung und die Eingliederung des Judenvolkes als solchen in die Kirche in unmittelbare Nähe gerückt (vgl. die Worte des Herrn Lc 21,24). — Daß es von der Bekehrung der Juden bis zur Ankunft des Richters nicht allzu lange dauern könne, dafür läßt sich allerdings aus dem hl. Paulus kein direkter Beleg liefern. Indes konnte ihm nicht unbekannt sein, daß nach der Bibellehre (Mal 4,5 f.; Eccli 48,10) und der allgemeinen Erwartung des Volkes (vgl. Mt 17,11; Mc 9,11 f.) die Sammlung und Bekehrung des Judenvolkes durch den wieder erschienenen Bußprediger Elias erfolgen wird; daß aber das Auftreten dieses Propheten die unmittelbare Einleitung der Parusie des Herrn bilden sollte, war allgemein bekannt. Somit konnte der heilige Paulus die volle Heidenbekehruug und die Wiederkunft in engste Verbindung bringen und mit der ersteren auch die letztere zu erleben hoffen.

Man unterscheidet bekanntermaßen in der Parusieerwartung des Apostels drei Perioden: in den älteren Briefen 1, 2 Thess und 1 Kor ist sie am stärksten, läßt sodann mit 2 Kor an Glut nach, um zuletzt (1 Tim 6,14 f) ganz zu erblassen. Dies läßt sich durch die gegebenen Ausführungen erklären. In der ersten Zeit konnte sich der tatendurstige Apostel, der noch in der Vollkraft der Jahre stand, das Urteil bilden: „Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß ich im Verein mit den anderen Aposteln die Erfüllung der Vorbedingungen erwirke und dann die Wiederkunft erlebe". Nach der schweren Krankheit, von der er uns 2 Kor 1,8—10 berichtet, wurde diese Wahrscheinlichkeit um ein Bedeutendes herabgedrückt und der Gedanke an den Tod kam näher. Doch einige Wahrscheinlichkeit blieb noch bestehen und mit ihr die — allerdings geschwächte — Hoffnung auf das Miterleben der Parusie. Das letzte Fünklein Hoffnung erlosch erst, als er sich dem Lebensende näherte und die Unmöglichkeit erkannte, des begehrten Gutes habhaft zu werden. Der alternde Apostel mußte sich ums Jahr 65 sagen, daß die wenigen Jahre, auf die er noch rechnen konnte, unmöglich hinreichen würden, um die nach 2 Thess 2 u. Röm 11 notwendigen Vorbedingungen des Weltendes herbeizuführen. — Diese Parusiehoffnung setzt also keineswegs ein irriges Urteil voraus, da sie ganz und gar auf dem Urteile über die Wahrscheinlichkeit der baldigen Parusie sich stützte und mit dem allmählichen Schwinden der objektiven Gründe für dieselbe von selbst nach und nach zurücktrat, um schließlich ganz aufzuhören.

Doch — so könnte man fragen — hat sich nicht der Apostel vielleicht doch das oben beschriebene direkte Urteil gebildet: „Die Parusie steht unmittelbar bevor" und damit einen Irrtum begangen? Darauf ist mit der bekannten Wahrheit zu antworten, daß der inspirierte Schriftsteller nicht in dem, was er für seine Person denkt, sondern in dem, was er niederschreibt, vom hl. Geiste so geleitet wird, daß er von jedem Irrtum bewahrt bleibt. Ebenso sind ja die Apostel und der Nachfolger des Apostelfürsten nicht in ihren subjektiven Ansichten vor Glaubensirrtümern bewahrt, sondern nur in dem, was sie feierlich als Gotteswort verkündigen. Darum bleibt es gleichgültig, ob sich Paulus „als Kind seiner Zeit" das irrige Urteil gebildet hat, ohne es als sicher anzusehen: in seinen Briefen hat er es nicht ausgesprochen und die aus denselben sprechende Hoffnung setzt nur das irrtumslose und sichere Urteil über die Wahrscheinlichkeit als psychologische Grundlage voraus.

Wir müssen uns bei der Beurteilung der Gedankenwelt des hl. Paulus von einer irrigen Ansicht frei machen. Es mutet uns nämlich immer sonderbar an, den Apostel auch nur mit der Mög-

lichkeit eines nahen Weltendes rechnen zu sehen. Wir meinen, er müsse bei der ihm zukommenden Erleuchtung den Siegeszug der Kirche durch die Jahrhunderte, wenn nicht gerade vorausgeschaut, so doch irgendwie vorausgeahnt haben; wir finden es auffallend, daß er Christi Lehre und Beispiel und die Geistesfülle des Neuen Testamentes vielleicht nur einem oder zwei Geschlechtern geltend gedacht habe und nicht gleich einen weiteren Kreis von Jüngern und Nachfolgern seines Erlösers voraussetzen wollte.

All diese Vorstellungen müssen wir ausschalten durch die doppelte Erwägung, daß der Völkerapostel 1) ernst gemacht hat mit der Wahrheit: uns Menschen ist der Gerichtstag unbekannt und er wird uns immer unbekannt bleiben (1 Thess 5,1—3) und daß er 2) die Gnadenverteilung Gottes als ein unergründliches Geheimnis betrachtet hat (Rom 9,14—24; 11,32—36). Darum hat er sich gehütet, für die Kirche eine Dauer von Jahrhunderten und Jahrtausenden, die uns jetzt so selbstverständlich vorkommt, zum Postulat zu erheben. Darum hat er es ferner unterlassen, dem geheimnisvollen: „Ich werde mich erbarmen dessen, dessen ich mich erbarmen werde", einen erläuternden Zusatz beizufügen. Darum hat er endlich nicht nur die Möglichkeit eines baldigen Abschlusses der Weltgeschichte fest ins Auge gefaßt, sondern auch die objektiven Gründe, welche damals positiv dafür sprachen, gelten lassen und sie nicht durch die ebenerwähnten Gegengründe beiseite geschoben.

Selbstverständlich ist durch diese Erklärung nicht die Auffassung des hl. *Augustinus* beiseite geschoben, welche mehr die Lösung der Andeutungen von der Nähe der Parusie sucht und sie in der Nähe des Todes der einzelnen Menschen findet: Cur itaque [Christus] omnibus dicit, quod [Mc 13,37] ad eos solos pertineat, qui tunc erunt, nisi quia eo modo ad omnes pertinet, quomodo dixi? Tunc enim unicuique veniet dies ille [adventus Domini], cum venerit ei dies, ut talis hinc exeat, qualis iudicandus sit illa die"[1]).

III. Im dritten Teile des Dekretes der Bibelkommission wird eine einzelne Stelle behandelt und mit richtigem Griffe wird gerade die schwierigste hervorgehoben, nämlich 1 Thess 4,15—17. Die Entscheidung bezieht sich auf die Erklärung, welche der Text in den katholischen Schulen gefunden hat und die darum traditionell genannt wird. Es wird nicht im einzelnen dargelegt, worin sie besteht, was ihr Ausgangspunkt, was ihr genauerer Inhalt ist, in welchen verschiedenen Formen sie vertreten wurde; nur die Behauptung erscheint hervorgehoben: „keineswegs wird die Parusie als so nahe bevorstehend erklärt, daß der Apostel sich und seine

---

[1]) Ep. 199 (al. 80) ad Hesychium n. 3 MSL 33,906.

Leser zu jenen Gläubigen rechnet, die ohne Tod dem Herrn entgegengehen". Dieses rein negative Element wird vor dem Einwurf in Schutz genommen, es sei als „zu weit hergeholt und einer festen Grundlage entbehrend abzuweisen". — Drei Gründe werden zur Rechtfertigung beigebracht: 1. die griechische Ausdrucksweise, sodann 2. die „Erklärung der Väter, besonders des hl. *Johannes Chrysostomus,* der sowohl in seiner Muttersprache als auch in den Paulusbriefen sehr bewandert war"[1]). In Klammern wird als 3. Grund der Umstand angeführt, daß selbst die Neuerer des 16. Jahrhunderts diese Erklärung beibehielten.

Es wäre im vorhinein zu bemerken, daß die Schwierigkeit nicht im ersten Prädikat (Vers 4,15) liegt, wo der Apostel von sich und den noch lebenden Thessalonichern sagt, daß sie den Toten nicht „zuvorkommen werden", d. h. daß sie durch ihr augenblicklich noch fortdauerndes Leben keinen Vorzug haben und jene keine Nachteile durch den Tod erleiden werden; diese Gleichheit aller Guten am Gerichtstage ist zu klar. Auch im Prädikate des zweiten Verses (17) liegt keine Schwierigkeit: „wir werden mit den Toten vereint Christo entgegenfahren" — dies wird unzweifelhaft so eintreffen. Vielmehr liegt alles einzig und allein in den beiden Partizipien, insofern diese die Aussage zu enthalten scheinen: wir werden [dann] noch leben und die Ankunft erreichen. Höchstens das eine könnte noch eingeworfen werden, daß der Apostel ausschließlich von den bereits ums Jahr 51 Verstorbenen aussagt, daß sie auferstehen werden.

Welches ist nun das wesentliche Element der traditionellen Erklärung? Sie ist in drei etwas verschiedenen Formen dargelegt worden.

Die erste Form ist von *Chrysostomus* und andern Vätern vorgetragen: der Apostel rede von den Christen der wirklichen Endzeit,

---

[1]) Daß sich die Bibelkommission mit Recht auf die Sprachkenntnisse des Führers der griechischen Exegeten beruft, ist durch die byzantinische Literaturgeschichte ausgebend gesichert. Es verschlägt nichts, daß *Chrysostomus* ein ausgesprochener Attizist ist, d. h. ein Schriftsteller, der nicht in der von den Verfassern der biblischen Bücher gebrauchten „gemein-griechischen" Volkssprache schreibt, sondern die Eigenheiten der klassischen Glanzperiode der Zeit des Perikles nachahmt. Durch diesen eigenen Gebrauch der Kunstsprache war ihm ja nicht das Verständnis für die gewöhnliche Volkssprache abhanden gekommen, wenn er auch in Fragen der Textkritik häufig aus Vorliebe für die gewählteren, sprachlich reinen Formen eine unrichtige Entscheidung trifft. — Vgl. *Thumb,* ThLZ XXIX (1914) 647.

habe aber durch eine Wortfigur (Enallage) sich selbst den letzten Gläubigen beigezählt. „Τὸ δὲ ἡμεῖς οὐ περὶ ἑαυτοῦ φησιν — οὐ γὰρ δὴ ἔμελλεν αὐτὸς μέχρι τῆς ἀναστάσεως μένειν, ἀλλὰ τοὺς πιστοὺς λέγει[1]). Im selben Sinne äußert sich *Augustinus*: „Illorum, quos viventes inventurus est Christus, personam in se atque illos, qui tunc vivebant, transfigurabat Apostolus"[2]).

In späterer Zeit versuchte man eine zweite Erklärung durch eine bedingte Fassung der beiden Partizipien: der Apostel rede nur vom Falle, wenn er und seine Leser noch am Leben geblieben und übrig sind.

Heute ist in der katholischen Erklärung meist eine dritte Hypothese vertreten: der hl. Paulus habe zunächst einfach aus der Anfrage oder Klage der Gläubigen in Thessalonich den Ausdruck „wir, die wir am Leben übrig sind" herübergenommen und sich so auf den Standpunkt der besorgten Christen gestellt, ohne ihn dadurch zu billigen. Wie es in der „*argumentatio ad hominem*" geschieht, habe der Apostel den hier enthaltenen Irrtum vom nahen Weltende zunächst geduldet und erst später (5,1—3) widerlegt[3]).

Meines Erachtens sind die erste und die dritte Hypothese nicht wesentlich von der zweiten verschieden und sie lassen sich erst dann gut verteidigen, wenn man sie auf diese zurückführt. Denn nur insoferne konnte der Apostel Ereignisse, die an den Christen der Endzeit sich abspielen werden, von sich und seinen Lesern aussagen, als er mit der Möglichkeit rechnete, sie zu erleben; ebenso konnte er nur dann eine Redeweise der Briefschreiber ohne Einschränkung herübernehmen, als er sie wenigstens bedingterweise anerkannte.

Doch wie dem immer sein mag, es sei hier der Beweis geführt, daß von der zweiten Hypothese das gilt, was das Kommissionsdekret behauptet, daß sie nämlich keine gewaltsame und unbegründete Auslegung ist, da eine bedingte Fassung der beiden Partizipien gar wohl möglich erscheint.

---

[1]) In 1 Thess hom. 7,2 MSG 62,436. Noch klarer 1 Kor hom. 42,2 MSG 61,364: τὸ ἡμεῖς (1 Kor 15,52] οὐ περὶ ἑαυτοῦ λέγει, ἀλλὰ περὶ τῶν ζώντων τῶν τοτε εὑρισκομένων. — Ähnlich *Theodoret* MSG 82, 648 B, *Theophylakt* ib. 124,1354 B. Der Verfasser des *Ökumenius*-Kommentars ib. 119,92 A meint, Paulus habe sich selbst nur beispielsweise genannt: (λόγου χάριν τὸ ἑαυτοῦ λέγει πρόσωπον). Über die gezwungene allegorische Erklärung des *Origenes* vgl. *G. Wohlenberg* z. St.

[2]) De Civitate Dei 20,20 MSL 41,688.

[3]) So *Cornely*, Introductio specialis in N. T.[2] p. 413 s; *Gutjahr*, Die Briefe des hl. Paulus I 1[2] S. 72; *Zorell*, Lexikon p. 447 b; *Knabenbauer*, Commentarius p. 92.

Es sei auf einige neutestamentliche Beispiele[1]) verwiesen, in denen Partizipien unzweifelhaft im kondizionalen Sinne zu nehmen sind. Wenn es Lc 9,25 heißt: „τί ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον, ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς; so wissen wir, daß nur von einer als möglich angenommenen Welteroberung die Rede sein kann. Die eine der Parallelen (Mt 16,26) hat ausdrücklich die Form des Bedingungssatzes (ἐάν mit dem Konjunktiv): τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, die andere (Mc 8,36) bringt durch den Infinitiv auf ähnliche Weise das rein Hypothetische, von der Verwirklichung absehende, der Annahme zum Ausdruck: τί ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον; — Zu diesem von *Blaß*[2]) vorgebrachten Beispiel fügt *Moulton*[3]) noch 1 Kor 11,29 hinzu: ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καί πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα". Hier steht das letzte Partizip für einen realen Bedingungssatz wie Lc 9,25 für einen potentialen. — Der Verfasser fährt fort: „Beispiele seines Eintretens für εἰ mit dem Optativ und εἰ mit dem irrealen Indikativ scheinen nicht vorzuliegen". Gegen letztere Behauptung sprechen aber weitere Beispiele, deren erstes mit dem behandelten Text noch dazu in der Verwendung der ersten Person der Mehrzahl übereinstimmt; es steht Hebr 2,3: πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας; Verfasser und Redaktor wollen hier selbstverständlich weder von sich selbst noch von den Lesern (vgl. 6,9) behaupten, daß sie tatsächlich die Heilsbotschaft Christi nicht befolgen und so des ewigen Heiles verlustig gehen werden; die bedingte und zwar irreelle Fassung des Partizips liegt auf der Hand. Ganz ähnlich nun wie ἡμεῖς ἀμελήσαντες ist hier ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι rein bedingt, freilich nicht gerade irreell aufzufassen und das negative οὐ μὴ φθάσωμεν bietet sogar noch weniger Schwierigkeit als das πῶς ἐκφευξόμεθα, das einer Aussage: „wir werden bestraft werden", gleichkommt. — Doch *Cornely* beruft sich auf den Artikel, der vor beiden Partizipien 1 Thess 4,15. 17 gesetzt ist „ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι", der diese Erklärung ausschließen soll. „Quae explicatio [si nos adveniente Christo supererimus] etsi latino textui forte accommodetur, graeca lectione excluditur; si enim ille fuisset Pauli sensus, non potuit dicere: ‚ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι', sed ἡμεῖς ζῶντες καὶ περιλειπόμενοι". Derselbe Grund wird angeführt von *Bisping*.

---

[1]) Beispiele aus dem klassischen Griechisch bringt *Kühner-Gerth*, Grammatik § 486,3 (II 2 S. 84).

[2]) Grammatik² S. 74,2 S. 253. *Blaß-Debrunner* § 418,2.

[3]) Einleitung in die Sprache des NT. S. 363.

Und in der Tat scheint der doppelte Artikel die Übersetzung zu fordern: „wir, die wir ja dann die Gruppe der Lebenden und Übrigbleibenden bilden". — Allein die behauptete grammatikalische Unmöglichkeit ist keineswegs vorhanden; es liegt eine Menge von Beispielen vor, in denen ein Partizipium in einen Bedingungssatz aufzulösen ist, trotzdem es den bestimmten Artikel bei sich hat[1]).

Aus den ältern Paulusbriefen wollte es mir nicht gelingen, ein sicheres Beispiel dieser Art aufzufinden[2]). Dafür bietet uns der Hebräerbrief zwei sichere Beispiele, die zudem mit dem vorliegenden Satze im Gebrauche der ersten Person übereinstimmen. Hebr 4,3 heißt es: εἰςερχόμεθα . . . εἰς τὴν ἀνάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες. Hier will der Apostel keineswegs von allen Lesern behaupten, daß sie in die scharf geschiedene Gruppe der im Endzustande Gläubigen gehören werden, sondern das Partizip vertritt einen Bedingungssatz und wird auch vielfach durch einen solchen übersetzt[3]).

Noch genauer stimmt Hebr 12,25 mit der Stelle 1 Thess 4,15. 17 überein, da sogar das ἡμεῖς beigesetzt ist: „εἰ γὰρ ἐκεῖνοι (gemeint ist das um den Sinai versammelte Volk) οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πόλυ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι". Es liegt auf der Hand, daß der Apostel hier — ähnlich wie 1,3 — weder sich selbst noch die Leser der tatsächlichen Zurückweisung von Gottes Offenbarung beschuldigen will — er will sie ja nach den Einleitungsworten 12,25a nur vor dem bedingten Eintreten dieser Sünde warnen[4]).

Noch klarer und zahlreicher sind die Beispiele aus den Evangelien und der Apokalypse, wo an offenkundigen Parallelstellen bald der Artikel mit dem Partizip, bald ein Bedingungssatz eintritt. So erscheint in der kurzen, aber vielsagenden Aufforderung „wer Ohren hat [zu hören], der höre" das Subjekt gewöhnlich als Partizipium ὁ ἔχων ὦτα [ἀκούειν] ἀκουέτω; so regelmäßig bei Mt[5]) und bei

---

[1]) Aus den klassischen Schriftstellern bringt *Kühner-Gerth* a. a. O. eine hiehergehörige Stelle aus Isokrates (4,2): Τῶν ἀθλητῶν δὶς τοσαύτην ῥώμην λαβόντων οὐδὲν ἂν πλέον γένοιτο τοῖς ἄλλοις.

[2]) Nur soviel läßt sich sagen, daß kein Unterschied vorliegt zwischen dem Gebrauche mit und ohne Artikel: vgl. die artikellosen Formen Rom 8,23; Eph 2,3; Col 1,28; 1 Thess 2,17 u. 5,8 und die durch den Artikel eingeführten 2 Kor 4,11; Phil 3,3.

[3]) Vgl. *Bisping, Allioli, Arndt, Rohr, de Wette, Hollmann.*

[4]) Viele Übersetzer sprechen sich gleichfalls für eine bedingte Auffassung aus, so *Bisping, Allioli, Arndt, Rohr, Weizsäcker, Wiese, Windisch, Riggenbach.*

[5]) 11,15; 13,9. 43.

Lc[1]) und vielleicht einmal bei Mc (4,9); dafür tritt es einige Verse später (4,23) und an der zweifelhaften Stelle 7,16 als Bedingungssatz auf (εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω). Derselbe Wechsel ist in der geheimen Offenbarung festzustellen. Jeder der 7 Briefe an die „Engel der Gemeinden" schließt mit der Aufforderung: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω (2,7 u. s. w.) aber 13,9 begegnen wir der anderen Form: εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω.

Auch das Johannesevangelium bietet Beispiele von diesem Wechsel, der uns die bedingte Bedeutung des Partizips mit dem Artikel nachweist. Die benachbarten, nur durch eine Zwischenfrage getrennten und gewiß gleichbedeutenden Verse 14,21 u. 23 lauten: „ὁ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ Πατρός μου" und: „ἐάν τις ἀγαπᾶ με... ὁ Πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν". Der Heiland nimmt 11,40 durch die Frage: „οὐκ εἶπον, ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ;" auf eine vorausgehende Äußerung Bezug; es kann dies nur V. 25 f sein, wo er vom ὁ πιστεύων geredet hat. — Ähnlich verhalten sich die Verse 13,35 „ἐὰν ἀγαπὴν ἔχετε" und 14,21 „ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς". Durch das Verhältnis des Gegensatzes wird dies gleichfalls gezeigt. Dem „ἐὰν μὴ φάγετε... οὐκ ἔχετε ζωήν (6,53) wird sofort das Gegenteil in Form eines Partizips gegenübergestellt: ὁ τρώγων ἔχει ζωήν (6,54). Vergleiche folgende Partizipien, die sich vollständig durch einen Bedingungssatz auflösen lassen: ὁ ἀκούων (5,24), ὁ θεωρῶν (6,40 12,45) und besonders das 15mal bei Johannes und Mc 16,16 vorkommende ὁ πιστεύων.

Diese Beispiele beweisen die Behauptung *Moultons* (S. 363): „Das Partizip findet sich [bei den neutestamentlichen Schriftstellern] in Kondizionalsätzen noch mit großer Freiheit gebraucht", und es ist zu bedauern, daß „die Hinzufügung von ἄν zum Partizipium, sonst in der Koine nicht selten, im Neuen Testamente nicht nachweisbar" ist[2]).

Somit ist die Möglichkeit einer nur bedingten Fassung der vielumstrittenen Aussage erwiesen. Die weitere Frage, ob sie hier tatsächlich vorliegt, ist damit freilich noch nicht entschieden. Doch wäre es zunächst Aufgabe jener, die hier eine absolute Aussage finden wollen, dies nachzuweisen, da der Ausdruck an und für sich keineswegs mehr verlangt als eine bedingte Fassung. Für sie spricht weiter die oft wiederholte Bemerkung, daß der Apostel keineswegs von allen noch lebenden Adressaten, den Mitgliedern der Gemeinde von Thessalonich, voraussetzen und aussagen konnte, daß sie tatsächlich die Wiederkunft erleben würden; er mußte

1) 8,8; 14,35.

2) *Rademacher,* Grammatik. S. 170.

doch annehmen, daß manche in den nächsten Monaten sterben. Nur im bedingten Sinn hat das Prädikat die richtige allgemeine Fassung.

Noch entschiedener fordert diese bedingte Fassung die wenige Verse darauf (5,10) gegebene Mahnung zur Nüchternheit, „damit wir, mögen wir nun wachen oder schlafen, mit ihm (Jesus) leben" (εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν). Nach der allgemeinen und einzig möglichen Ansicht der Erklärer sowohl des Altertums[1]) als der Neuzeit[2]) können die Ausdrücke „wachen und schlafen" nicht in dem V. 6 gebrauchten Sinne von geistigem Eifer und von sträflicher Sorglosigkeit verwendet werden — gerade das letztere will der Apostel eben durch seine kräftige Ermahnung ausschließen, da er eine gute Vorbereitung durch ein richtiges sittliches Verhalten vorschreibt; vielmehr bezeichnen sie den Gegensatz jener, die bei der Wiederkunft Christi noch am Leben und bereits gestorben sind[3]).

Damit hat der Apostel hier (5,10) ausdrücklich beide Möglichkeiten offen gelassen und weder sich noch die Leser zu den noch die Parusie erlebenden gerechnet. — Dann ist es aber ganz undenkbar, daß er wenige Verse zuvor (4,15 u. 16) das gerade Gegenteil offen ausgesprochen hat. Es müssen also die genannten Verse in dem 5,10 klar vorgelegten bedingten Sinne zu nehmen sein[4]).

---

[1]) *Chrysostomus, Ephraem, der Ökumeniuskommentar, Theodoret, Theophylakt.*

[2]) *Estius, Justiniani, Johannes, Gutjahr, Crampon, Knabenbauer, de Wette, Olshausen, Zöckler, Bornemann, P. W. Schmiedel, Lueken, Dobschütz, Wohlenberg, Dibelius, Frame* (The int. critical Commentary a. l.).

[3]) Meines Wissens halten nur *Calvin, Bornemann* und *Wohlenberg* neben der gegebenen Erklärung eine dritte Auslegung für möglich durch die Annahme der ursprünglichen Bedeutung der beiden Worte, nach der die Parusie vielleicht zur Nachtzeit sich ereignen könnte. — Doch dürfte eine derartige Auslegung wohl kaum ernst in Frage kommen.

[4]) Es ist ganz verfehlt, wenn *P. W. Schmiedel* zur Stelle bemerkt: „Für seine Person gibt Paulus durch εἴτε . . εἴτε dabei keineswegs die Überzeugung auf, die Parusie noch zu erleben. In ἡμεῖς faßt er sich ja mit allen Christen zusammen und rechnet sich dabei laut 4,15. 17 eben zu den γρηγοροῦντες (Handkommentar II S. 31). — Das heißt doch die klare Stelle durch die dunklere erklären; nachdem der Apostel eben (5,1) ausdrücklich erklärt hat, die Zeit der Wiederkunft nicht zu kennen, ist der Sinn von V. 10 klar gegeben. Nur in dieser Annahme stimmen die 3 Stellen 4,15; 5,1. 10 mit einander überein.

In dieser bedingten Fassung der Aussage tritt uns die Erklärung des griechischen Exegeten entgegen: die Aussage hat nur vom Geschlechte der Endzeit eine absolute Geltung, von Paulus und seinen Zeitgenossen nur unter der Bedingung, daß sie tatsächlich das letzte Geschlecht bilden. Da diese Voraussetzung tatsächlich nicht eingetroffen war, konnte *Chrysostomus* schreiben: „Paulus spricht hier nicht von sich selbst".

Vielleicht ließe sich das gewonnene Ergebnis bestätigen aus dem zweiten Zeitwort: „περιλείπεσθαι εἰς". Dieser Ausdruck hat keineswegs die Bedeutung, daß die tatsächliche Erreichung des erstrebten Zieles behauptet würde. Wenn es in einem Schlachtberichte heißt: „Von den 2 Bataillonen, die zum Sturme ausgezogen waren, blieben für den Bajonettangriff nur noch 100 Mann übrig", so ist noch nicht gesagt, daß diese Hundert den geplanten Nahkampf wirklich begonnen haben; der Bericht bleibt vielmehr wahr, wenn die Übriggebliebenen dann zurückgerufen wurden oder von selbst die Flucht ergriffen. Im Worte λείπειν ist an erster Stelle eine Beziehung auf die Vergangenheit enthalten, die Aussage, daß eine zerstörende Handlung bisher an einem Dinge nicht erfolgt ist. Für die Zukunft wird wohl durch ein „εἰς" das erstrebte Ziel als solches angedeutet, aber von der tatsächlichen Erreichung nichts behauptet. — So scheint auch in den Worten des Apostels nicht mehr zu liegen als die Möglichkeit, die Wiederkunft Christi zu erleben. Es stehen sich zwei scharf geschiedene Gruppen gegenüber, die κοιμηθέντες, für welche diese Möglichkeit bereits ein für allemal unwiderbringbar dahin ist, und die ζῶντες, die als περιλειπόμενοι von ihnen geschieden werden; für diese gilt nur, daß die noch in Frage kommen für das Glück, die Wiederkunft zu sehen, ohne den Tod schauen zu müssen[1]).

Da also hier Unmöglichkeit und Möglichkeit sich entgegenstehen, so ergibt sich, daß von einer wirklichen Erreichung zunächst nichts gesagt ist. Es wäre dann nur das erste Partizip „οἱ ζῶντες" bedingt zu nehmen und mit einer Umstellung (Hysteron — proteron) zu übersetzen: „Wenn wir, die wir noch für die Parusie als Augenzeugen in

---

Nach desselben *P. W. Schmiedels* Angabe (S. 10) hat auf Grund dieser Stelle (5,10) *A. Klöpper* (Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen II [1889] 82) „fast als einziger die Erwartung des Paulus, die Parusie zu erleben geleugnet „durch die Behauptung, sie werde (5,10) dahin ‚ergänzt', daß er seinen Tod vor der Parusie für ebenso möglich halte".

[1]) *G. Wohlenberg* bemerkt z. St., daß es nicht heißt, wir bleiben übrig „bis" zur Parusie, sondern „für" dieselbe, und verweist auf den ersten Vers des Judasbriefes: τοῖς . . . 'Ιησοῦ Χριστῷ (= für J. Ch.) τετηρημένοις κλητοῖς.

Betracht kommen, sie tatsächlich erleben, werden wir [ohne Auferstehung] nur mit verwandeltem Leibe Christo entgegengehen".

Zum Schlusse eine Bemerkung von mehr allgemeiner Natur. Die im Dekrete bekämpfte Meinung, daß der Völkerapostel die Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend erwartet haben soll, ist wohl zum großen Teile aus dem häufigen Vorkommen des Parusiegedankens bei Paulus entstanden. Warum kehrt der Apostel so oft auf ihn zurück, warum bringt er ihn immer wieder seinen Lesern in Erinnerung, wenn er nicht die Wiederkunft als unmittelbar bevorstehend ansah? Man denkt an andere Endgerichtsprediger, wie den hl. Vinzenz Ferrerius, die gerade aus irrigen Ansichten zu einer so starken Betonung eines Gedankens geführt wurden, und möchte ein Gleiches vom Apostel behaupten.

Meines Erachtens ist die Erklärung dieser Häufigkeit in der ganz richtigen Anwendung des stets wirksamen Vergeltungsmotives zu suchen. Der Apostel war tief durchdrungen von der Wahrheit, daß der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen auch dem Leibe nach glücklich werden und eine Belohnung für das Halten der Gebote erhalten will. Er verweist somit den in epikuräische Gedanken verstrickten Hellenen nicht wie oft unsere Erbauungsbücher, ausschließlich auf die Zeit gleich nach dem Tode, wo nur die Seele bei Gott glücklich ist, der Leib aber in Staub zerfällt, sondern er wiederholt immer, daß der Mensch als Person wiedererstehen und dann sein volles Glück finden soll; darum ist dieser „Tag des Herrn" auch der Tag seines Sehnens und er soll dieselbe Stellung auch im Gemüte der Gläubigen einnehmen.

Es ist klar, daß mit dem einen Texte des Thessalonicherbriefes, wenn er auch der schwierigste ist, die andern Stellen noch nicht erklärt und die in ihnen enthaltenen Probleme noch nicht direkt gelöst sind. Vielleicht wird aber das römische Dekret auch für diese Texte eine eingehende Klärung durch eine gewissenhafte neue Prüfung anregen, zu der die hiemit gemachten Bemerkungen eine Kleinigkeit beitragen wollten.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Zur Beurteilung der Praefatio Clementina** ergreift Dr. *F. Amann* in der Bibl. Zeitschrift XIII (1915, 193—199) wieder das Wort, um die in seiner literarischen Erstlingsarbeit aufgestellte These, wonach die den katholischen Vulgataausgaben vorgedruckte, zum mindesten kirchlich offiziöse Praefatio „irreführend und wahrheitswidrig" sein soll, von neuem aufrecht zu halten und zu stützen. Gegenüber unsern, diese These bekämpfenden Ausführungen (ds. Zeitsch. 1914, 239—254) möchte er „auf einige Punkte metho-

discher und sachlicher Natur aufmerksam machen, die zur Ergänzung und Beleuchtung derselben dienlich sein dürften".

1. Gerne verzeichnen wir in den letzten Äußerungen A.s einen methodischen Fortschritt, insofern er nicht mehr, wie früher, gewisse Ausdrücke der Praefatio in einem ganz bestimmten Sinne deutet, ohne zu untersuchen, ob sie auch diesen Sinn haben müssen. Er meint indessen, daß „bis in die neueste Zeit betreffs der Interpretation der Praefatio Clementina zwischen ‚Freund und Feind' im Wesentlichen Übereinstimmung herrschte". Dieselbe Auffassung, wie *Baumgarten* und *Amann* hätte auch ich früher vertreten und nun geschehe das Merkwürdige, „die Verteidiger der Praefatio verleugneten stillschweigend ihre eigene Auffassung" und wendeten „sich teilweise mit recht scharfen Worten gegen das, was sie selbst vertraten". Hier zeigt sich jedoch mein Gegner in einem sehr bedauerlichen Irrtum befangen. Warum habe ich denn schon in meiner ersten Darstellung (ds. Ztsch. 1912, 45) die Deutung *Baumgartens*, welche auch die von *Amann* ist, wonach der Ausdruck ‚sub incudem revocare' gleichbedeutend sein soll mit „ein Werk einziehen" (B. sprach sogar von „Zerstören" und „Einstampfen") ausdrücklich bekämpft? Schon damals also stellte ich fest, daß es genüge, im Sinne der Praefatio, an eine Umarbeitung oder einen Neudruck zu denken, wobei „nicht im entfernten von einem „Zerstören" (so *Baumgarten*) oder auch von einem „Zurückziehen" (so *Amann*) des Werkes" die Rede sein müsse[1]). — Indessen, wenn es auch wahr wäre, daß ich den dehnbaren Ausdruck ‚sub incudem revocare' jetzt anders, d. h. in weniger umfassendem Sinne deutete, so wäre gar kein Grund vorhanden, das „merkwürdig" zu finden. Methodisch ist eben der Verteidiger der Praefatio in der günstigen Lage, die allgemein gehaltenen Ausdrücke des Dokumentes, für deren ganz bestimmte Deutung jede historische Grundlage fehlt, in jedmöglichem, mit Text und Kontext nicht widerstreitendem Sinne zu fassen und zu zeigen, daß dieser Sinn mit historischen Tatsachen nicht im Widerspruch stehe, sohin die Praefatio nicht als „wahrheitswidrig" bezeichnet werden könne. Der Ankläger dagegen hat die Pflicht, entweder zu beweisen, daß nur eine Deutung möglich ist, oder darzutun, daß alle möglichen Deutungen mit den feststehenden Tatsachen nicht übereinkommen. Vielleicht hat sich A. von dieser Schwie-

---

[1]) Daß hiermit die von mir im selben Zusammenhang gebrauchten, allgemeinen Ausdrücke: „Willensänderung des Papstes" und „radikale Änderung" (gegenüber vereinzelten Korrekturen) nicht im Widersprueh stehen, ist von selbst einleuchtend.

rigkeit seiner Position bei seinem vorschnellen Waffengang gegen die Praefatio Clementina nicht genügend Rechenschaft gegeben.

2. Der Verfasser hat es nun unternommen, methodisch gewiß ganz richtig, zu beweisen, daß die oben kurz angeführten Deutungen, die ich in ds. Ztsch. (1914, 244 ff) weiter ausgeführt habe, mit dem Kontext der Praefatio in Widerspruch stehen. Er sagt: „Nach N. würde die nach Fertigstellung des Druckes vorgenommene Korrektur der einzelnen Exemplare vollkommen genügen, um den Ausdruck ‚sub incudem revocare' wahr zu machen". Aber auf diese Verbesserung träfen zwei Bestimmungen des Kontextes nicht zu. „Einmal ist Sixtus an dieser Verbesserung nicht durch den Tod gehindert worden und ebensowenig hat Gregor XIV eine solche Verbesserung im Auge gehabt". Hätte mein Gegner meine eigenen Worte angeführt, oder meine Gedanken genau wiedergegeben, so wäre es sofort offensichtlich geworden, daß der erste Grund hinfällig ist. An der von A. angezogenen Stelle (S. 244) rede ich von einem „Fortfahren" des Papstes in der „schon begonnenen Korrektur der Exemplare, bis zur definitiven, fehlerlosen Drucklegung des Textes". Später auf S. 248 führe ich dann weiter aus, daß genügende historische Anhaltspunkte vorhanden sind, der Papst habe bis in die letzten Tage seines Lebens immer noch an die Verbesserung seines Textes gedacht. Allerdings wurde er hieran durch den Tod gehindert. Was den zweiten Einwand betrifft, Gregor XIV habe eine solche Verbesserung nicht im Sinne gehabt, so habe ich schon früher (a. a. O. S. 250) aus dem logischen Zusammenhang der Praefatio gezeigt, daß dort keineswegs gesagt wird, Gregor habe nur dieselbe Verbesserung im Auge gehabt, an der Sixtus durch den Tod gehindert wurde. Da A. diese meine Erklärung nicht erwähnt, geschweige denn einen Versuch macht, dieselbe zu widerlegen, so brauche ich vorderhand nicht darauf zurückzukommen.

Gegen die weitere mögliche Annahme, der Papst habe nach vielen vereinzelten Korrekturen daran gedacht, einen Neudruck zu veranstalten, der endlich den fehlerlosen Text seiner Bibel bieten sollte, zugleich mit manchen Textänderungen[1]), deren er

---

[1]) Hiermit wird nicht, wie A. befürchtet, „die verpönte neue Revision" „wieder eingeschmuggelt". Eine mäßige Anzahl von Textkorrekturen, über die ganze Bibel zerstreut, genügen nicht, um von einem „Zurückziehen" oder „Zerstören" des Werkes zu reden. Das wäre nur angängig, wenn man glaubhaft machen könnte, der Papst habe die schon ausgegebenen Exemplare zurückziehen und eine andere Edition, etwa die vortreffliche seiner Kommission annehmen wollen.

schon vorher einige eingeführt hatte, bringt A. dieselben, soeben schon erledigten zwei Einwände vor. Zudem bemerkt er, wenn Sixtus einen Neudruck vorgehabt hätte, so „hätte er doch sofort entsprechende Maßnahmen treffen müssen“: der Papst zeige aber Anfang Juli noch keinerlei Mißfallen an seinem Werke, im Gegenteile, nach dem Zeugnis des Venezianischen Gesandten, finde er darin große Befriedigung; ferner sage der Papst noch Ende Juli, daß jedes Exemplar der Bibel genau müsse korrigiert werden. Die Erwiderung auf alle diese Einwände ist sehr einfach. Erstens hat niemand behauptet, daß der Papst gleich zu Anfang an einen Neudruck dachte; er wird wohl zunächst an die Korrektur der Exemplare gedacht und damit sein Auskommen zu finden gehofft haben. Zweitens konnte Sixtus sehr wohl an seinem vollendeten Werke großes Wohlgefallen haben und doch durch die immer zahlreicher sich meldenden Druckfehler und vor allem die zu seinen Ohren dringenden abfälligen Bemerkungen der Gegner innerliches Mißbehagen empfinden, dem er allerdings vor dem Venezianischen Gesandten keinen Ausdruck zu geben brauchte. Drittens deuten die Äußerungen des Papstes gegen Ende Juli an, wie schon P. Rosa bemerkte, daß er noch sehr für die Korrektur seines Werkes besorgt war. Über die spätere Entwicklung ist uns nichts bekannt. Es werden nur noch eigene Verzeichnisse von „Fehlern“ in der Sixtusbibel und der durch diese eingeführten „Veränderungen“ angekündigt, die aber niemals erscheinen.

3. Endlich macht A. noch auf die „Forderungen der historischen Interpretation“ aufmerksam, durch welche die „Glaubwürdigkeit der Praefatio aufs stärkste erschüttert werde“. In der damaligen Zeit habe man selbst „um den Preis der Wahrheit“ die „auctoritas apostolicae sedis“ retten zu müssen geglaubt. Ein Beweis hiefür sei die bekannte „Particula Praefationi sacrorum Bibliorum inserenda“. Dieses „von Rocca oder Toledo“ stammende Schriftstück, das eine Lüge für notwendig hielt, „pro servanda auctoritate apostolicae sedis“, sei das stärkste Präjudiz gegen die Praefatio. Sonderbar, ich möchte gerade aus diesem Dokument erschließen, indem ich unterdessen einmal die A.sche Auffassung desselben unterstelle, daß die Kreise, von denen die letzte Fassung

---

Streng genommen könnte man übrigens nicht einmal die Behauptung einer solchen weitgehenden *revocatio sub incudem* aus den Akten als unwahr erweisen. Für den letzten Monat Sixtus' V fehlt eben jedwede beglaubigte Äußerung oder Handlung des Papstes, aus der man mit Sicherheit seine letzten Absichten bezüglich seiner Bibel feststellen könnte.



der Praefatio abhing, jeder Lüge oder Fiktion abhold waren, weil sie eben den in demselben enthaltenen Vorschlag, der eine Lüge enthalten soll, unberücksichtigt ließen. — Indessen was ist von der Beurteilung der „Particula" durch A. zu halten? Er unterscheidet nicht genauer die zwei Aussagen der Particula. Die erste meldet, der Papst habe, nachdem er die Druckfehler und all die Änderungen und die Urteile der Gelehrten erfahren, nach reiflicherer Überlegung die Vulgata publizieren wollen, sei aber daran durch den Tod gehindert worden. Auf Grund der vorliegenden historischen Ergebnisse kann man gegen diese Angabe nichts Stichhaltiges vorbringen. Sie besagt im Wesentlichen dasselbe wie die Praefatio. Die zweite Aussage lautet: „Cum congregatio opus exegisset, biblicos ipse (Sixtus) libros quasi privatim excudendos curavit, ut ex universo orbe christiano, quid docti homines hac de re sentirent, scrutari posset". Hier liege nun, meint A. ein vollendeter Widerspruch mit der Praefatio vor, der beweise, daß man in den beteiligten Kreisen eine solche von Rocca oder Toledo vorgeschlagene Unwahrheit schon wagen durfte. „Nach der Praefatio ist die Sixtina die fertige Bibel, die nachträglich als verbesserungsbedürftig angesehen wurde; nach der *particula* stellt sie einen Probedruck dar, hergestellt zu dem Zweck, die Ansichten der Gelehrten in Erfahrung zu bringen". Die Behauptung, daß die Bibel ein Probedruck war, „ist eine offenkundige, ebenso plumpe wie dreiste Unwahrheit". Das soll vor allem sich ergeben aus den Worten, mit denen der Papst seine Bibel in dem an den Kaiser gerichteten Breve einführt: „Nuper sacrum Bibliorum volumen . . nos ipsi . . quid quoquo loco legendum sit, Auctoritate nobis attributa statuere et manu nostra . . . emendare aggressi divina favente gratia absolvimus . . . et tandem in typographia nostra Vaticana quam emendatissime imprimi fecimus". — Bei näherer Prüfung muß zunächst die unzutreffende Übersetzung abgeändert werden, mit der A. die lateinischen Worte der *Particula:* „quasi privatim libros excudendos curavit" wiedergibt. Das heißt keineswegs, der Papst hat „einen Probedruck" hergestellt. Der anonyme Verf. will sagen, der Papst habe, „nachdem die Sixtinische Congregation das Werk (die Bibeledition) vollendet hatte, gleichsam „mit eigenen Kräften" oder „in eigenem Namen" die Bibel drucken lassen[1]), um die Urteile der Gelehrten zu erfahren.

[1]) *Mich. Ghislieri* drückt das mit „ex proprio marte" aus (ds. Ztsch. 1914, S. 33 Anm.). Die beiden Ausdrücke enthalten einen ziemlich durchsichtigen Tadel des Vorgehens Sixtus' V.

Ich kann nun über diese Angabe nicht anders urteilen, als ich es schon früher (ds. Ztsch. 1914, 245) getan habe. Ist Rocca wirklich der Verfasser der Particula (von Tolet als Verf. kann im Ernst nicht die Rede sein), so wird man nicht leichthin von „plumper und dreister Unwahrheit" reden dürfen. Es ist ja auch zu bedenken, daß nicht gesagt wird, es sei die einzige Absicht des Papstes bei Drucklegung seiner Bibel gewesen, die Urteile der Gelehrten zu vernehmen[1]). Dem Einsichtigen mochte die letztere Bemerkung deshalb als leicht durchsichtig und harmlos, aber nicht als Lüge erscheinen. Die Dedikationsbreven an den Kaiser und die Fürsten sprechen zwar sehr volltönig von der „autoritativen Feststellung des Textes"; aber solange die Bibelbulle noch nicht rechtskräftig, somit der Bibeltext noch nicht entscheidend festgelegt war, durften diese volltönigen Phrasen als ziemlich ungefährlich erscheinen. Hier ist ganz besonders die Mahnung des Freiburger Gelehrten *Heer* zu beherzigen: „Die Kurialsprache, deren kräftige Formeln den mit dieser Sprache nicht Vertrauten verblüffen mögen, müssen an ihren eigenen Maßstäben gemessen werden". Ich bin mir zwar wohl bewußt, daß ich durch diese meine Auffassung dem A.schen Verdikt der „Kritiklosigkeit" verfalle, weil ich „offenkundige Unwahrheiten für bare Münze" hinnehme. Aber wir Verteidiger der Praefatio Clementina werden mit Gleichmut solches tragen können, angesichts der vielen historischen Irrtümer, der schweren Zitations- und Übersetzungsfehler, der bedenklichen logischen Verwechslungen und Fehlschlüsse, die alle im Laufe dieser Kontroverse den Angreifern der Praefatio zu Lasten gefallen sind.

4. Zum Schlusse aber möchte ich meinem verehrten Gegner eine andere historische Erwägung zu Gemüte führen, die meiner Ansicht nach weit eher geeignet ist, als Wegweiser für die richtige Beurteilung der Praefatio Clementina zu dienen. Treffend hat schon *Höpfl* bemerkt, daß die Zeitgenossen an der Praefatio keinerlei Anstoß nahmen. Man wußte sehr wohl, daß in ihr nicht alles gesagt war, ja daß man die Ausdrücke sehr vorsichtig gewählt hatte, um das Ansehen Sixtus' V zu schonen. Aber man sah darin keine „Unwahrheit" oder „Lüge". Erst später haben die Gegner Bellarmins und besonders der mit Franzosen und „Jansenisten sympathisierende" (so Prof. *Schlecht* im Kirchl. Hand-

---

[1]) Mit Unrecht hat A. ein „nur" in den Text eingeschoben, wo er der Particula die „Behauptung" zuschreibt: „Sixtus habe durch die Sixtina nur die Ansicht und Stimmung der Gelehrtenwelt erkunden wollen".

lexikon) Kardinal *Passionei* in der Praefatio eine Lüge oder pia fraus sehen wollen. Sie haben ihre aus der Praefatio hergeleiteten Gründe, im Wesentlichen dieselben, welche auch heute vorgebracht werden, vor dem ehrwürdigsten Gerichtshof der Welt, der mit dem Beatifikationsprozeß Bellarmins betrauten Kardinalskommission vorgebracht. Diese Gründe machten jedoch auf die mit den römischen Verhältnissen und namentlich mit dem Kurialstil vertrauten Richter keinen Eindruck. Indem sie nahezu einstimmig für die Sache Bellarmins eintraten, bekundeten sie, daß aus der Praefatio keine Instanz gegen die Wahrhaftigkeit entnommen werden könne, in ihr also eine Unwahrheit nicht ausgesprochen werde. Dieser Beurteilung setzte *Benedikt XIV* die Krone auf, indem er die von *Passionei* vorgebrachten Gründe als „Armseligkeiten" bezeichnete (les pauvretées debitées per le Cardinal Passionei et ses partisans). Später haben dann protestantische und altkatholische Gelehrte die alten Verdächtigungen wieder aufgenommen. Hervorragende katholische Gelehrte aber, wie *Ungarelli*, *Vercellone* und *Kaulen*, denen doch noch manches dunkel war, was wir heute deutlicher sehen, waren sehr zurückhaltend in ihrem Urteil. *Ungarelli* bemerkt: „Verumtamen cum non constet apertissime de hujusmodi simulatione, absolvendus est Bellarminus, tantae integritatis vir, saltem non antea damnandus, quam demonstretur". *Kaulen* aber äußerte sich zur Sache: „Es läßt sich nicht gut begreifen, daß Bellarmin so öffentlich und offiziell etwas solle vorgetragen haben, das so leicht konnte des Irrtums oder der Unwahrheit geziehen werden". Aus dem Munde dieser Männer spricht wahre katholische Gelehrsamkeit, gepaart mit Bescheidenheit und Hochachtung gegen vorausgegangene, um die Sache der Kirche wohl verdiente Gelehrte.

Wien. Johann B. Nisius S. J.

**Epikurs Zeugnis für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.** *Epikur* ein Zeuge für die Grundwahrheiten der Religion? Wer sollte das erwarten von diesem Altvater des Materialismus? Und doch ist er es, freilich nicht freiwillig, sondern wider seinen Willen, nicht ein direkter sondern ein indirekter Zeuge.

Er hat zwar an der Existenz von Göttern festgehalten. Seinem Schüler *Menoikeus* schreibt er z. B.: „Halte vorerst dafür, daß Gott ein seliges Lebewesen sei, wie der gemeine Gottesbegriff diktiert, und schreibe ihm nichts zu, was mit Unsterblichkeit und Seligkeit sich nicht verträgt ... Götter nämlich gibt es, und

ihre Erkenntnis ist sicher"[1]). Aber abgesehen davon, daß diese Überzeugung auf falschen Erkenntnisprinzipien ruhte, ist *Epikurs* Gottesbegriff auch wegen seiner deistischen Färbung als Grundlage irgend einer Religion völlig unbrauchbar. Er bekämpft mit aller Kraft die Annahme, daß das göttliche Wesen mit der Weltordnung und Weltregierung etwas zu tun habe. Jedoch macht er gerade in diesem Kampfe Geständnisse, die für uns wertvoll sind.

Die Annahme, daß das göttliche Wesen in die physische und moralische Weltordnung eingreife, entsteht nach ihm besonders bei der Beobachtung der Himmelserscheinungen (μετεώρων; er versteht darunter die Gesamtheit der astronomischen und meteorologischen Erscheinungen). Darum warnt er oft und eindringlich davor, in der Bewegung der Sterne das Walten eines seligen, unsterblichen Geistes zu sehen; das würde den Seelen großen Schrecken verursachen[2]). „Man darf nicht eine Ursache von allen Himmelserscheinungen angeben, sonst kommt man mit jenen, welche eine unsinnige Astronomie betreiben, dazu, der göttlichen Natur diese Dienste zu übertragen"[3]).

War etwa seine Astronomie sinniger, d. h. der vernünftigen Menschennatur, die auf Wahrheit gerichtet ist, entsprechender? Um selbst einer ähnlichen Annahme zu entgehen, ist er bemüht, alle möglichen Ursachen anzugeben, die etwa im Spiele sein konnten, ohne zu untersuchen, welches die eigentliche Ursache sei. Ja, wie wir schon gehört, warnt er sogar davor, diese zu suchen. Man sieht, die Furcht, Gott zu finden, war damals schon die Mutter der Unwissenschaftlichkeit; sein Standpunkt hat ihn in eine ganz seltsame Forschungsmethode hineingedrängt. Aber Epikur war wenigstens aufrichtig. Er flunkerte nicht vom einzig voraussetzungslosen Standpunkte und reiner Liebe zur Wissenschaft, sondern gestand es offen: „Die Wissenschaft über die Himmelserscheinungen und alle andern Traktate haben keinen andern Zweck als die ἀταραξια"[4]) und „Wir brauchten die Naturlehre nicht, wenn wir sonst die Vermutungen über die Himmelserscheinungen und den Schrecken vor dem Tode abschütteln könnten"[5]).

---

[1]) *Diogenes Laertius* X 123, cf. *Cic.* De natura Deor. I 16 n. 43. Die Briefe in den Apophthegmata des *Diog. Laert.* sind bekanntlich die Hauptquelle für die Kenntnis von Epikur. Außer denselben sind nur Fragmente erhalten, die *Usener* gesammelt hat.

[2]) *Diog.* X 76, 77, 80, 82.

[3]) Ebd. 113 cf. 115.

[4]) Brief an Pythokles *Diog.* X 85.

[5]) *Diog.* 142.

Wenn die Gottheit in die physische Welt eingriff, lag es eben nahe, sie auch als Wächterin und Rächerin der moralischen Ordnung anzusehen. Sich und die Mitmenschen von dieser Furcht zu befreien, darein setzte Epikur sein Lebensziel, den Zweck seines ganzen Philosophierens. Aber brauchte es denn so viel, wenn der „Volksglaube, daß die Götter den Guten Gutes und den Bösen Böses erweisen", nur ein „Vorurteil war, das auf Anthropomorphismus beruhte?"[1]) Vorurteile können doch nach genügender Aufklärung abgelegt werden. Eine Stelle im Briefe an seinen Schüler *Herodot* zeigt, daß *Epikur* nicht einmal bei seinen Anhängern dieses Ziel erreichte. Er schreibt: „Nach all dem muß man festhalten, daß für die menschlichen Gemüter die Hauptunruhe daraus entsteht, daß sie einerseits diese (die Beweger der Sterne Diog. X 78 ff) für selige und unsterbliche Wesen halten, anderseits denselben entgegengesetzte Willensentschließungen und Handlungen und Verschuldungen haben, sowie daraus, daß sie gemäß den Mythen ein ewiges Übel erwarten und vermuten; mögen sie nun fürchten, es möchte ihnen infolge der beim Tode eintretenden Besinnungslosigkeit etwas zustoßen (als ob die Seele sie dann noch etwas anginge), oder mögen sie diese Fabeln zwar nicht annehmen, dafür aber andere Befürchtungen auszustehen haben, infolge eines gewissen unvernünftigen Aufdrängens. Deshalb schöpfen die, welche an jenes Übel nicht glauben, die gleiche oder noch größere Unruhe als jene Törichten, die daran glauben"[2]).

So sehr die Stelle uns langweilt durch ihren schleppenden Satzbau, so sehr interessiert sie uns wegen ihres Inhaltes. Das in den frühern Zitaten Gesagte wird zusammengefaßt und erweitert. Wir erfahren, daß in der religiösen Überzeugung von *Epikurs* Zeitgenossen folgende Wahrheiten enthalten waren: 1. Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Laufe der Gestirne ist (mittelbar oder unmittelbar) auf selige unsterbliche Wesen zurückzuführen. 2. Diese Wesen sind nicht gleichgültig gegen unser Tun und Denken. Es gibt „Willensentschließungen und Handlungen und Verschuldungen", die ihnen „entgegengesetzt" sind. 3. Mit der beim Tode eintretenden Sinnesberaubung ist nicht alles aus. 4. Es gibt ein ewiges Übel als Sanktion des Sittengesetzes. Ja wir erfahren noch mehr: es konnten diese Überzeugungen in den Zeitgenossen *Epikurs* durch alle Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse nicht ganz verwischt, sondern nur verdunkelt werden, und die Frucht dieser Verdunkelung war nur eine umso größere Angst, wohl im dunklen Bewußtsein größerer Schuld.

---

[1]) Ebd. 124. [2]) Ebd. 81.

So ist denn *Epikur* in der Tat ein zwar indirekter, aber umso gewichtigerer Zeuge für die Grundwahrheiten der Religion. Man beruft sich gern auf *Cicero*, wenn man an die Überzeugung der Völker und die Stimme der vernünftigen Menschennatur appelliert. Er hat derselben in der Tat vielfach in unübertrefflicher Weise Ausdruck verliehen. Doch könnte man einwenden, daß ihn in seinen Reden vielfach äußere Umstände und in seinen übrigen Werken wenigstens seine idealere Geistesrichtung beeinflußt haben, die Sache nicht ganz objektiv darzustellen. Ein solcher Einwand ist vollständig ausgeschlossen bei einem Manne wie *Epikur*, der einfach eine psychologische Tatsache konstatiert, eine Tatsache, die ihm unbequem ist, an deren Bestand ihn aber seine Welt- und Menschenkenntnis und die Aussagen seiner eigenen Freunde nicht zweifeln lassen.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

**Papias und die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53—8,11) bei Agapius von Mambiğ.** In der Patrologia Orientalis hrg. von *R. Graffin* und *F. Nau* (V 557—692, VII 457—591 und VIII 397—550), edierte *Alexander Vasiljev*, Professor an der Universität Dorpat, den 1. u. 2. Teil der Weltgeschichte (Kitâb al 'Unwân des Bischofs *Agapius* (Maḥbûb) von Manbiğ (= Manbog oder Mabbug = Βαμβύκη = Hierapolis in Syrien). Eine zweite vollständige Textausgabe veranstaltete *L. Cheikho S. J.* im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus *J. B. Chabot*, *J. Guidi*, *H. Hyvernat*. Scriptores arabici. Textus. Series tertia. Tomus V. Agapius episcopus Mabbugensis. Historia universalis[1]).

Dieses um die Mitte des 10. Jahrhunderts entstandene christlich-arabische Geschichtswerk umfaßt in seinem 2. Teile die Zeit von Julius Caesar bis zum Beginne der Herrschaft der 'Abâssiden und bietet manche interessante kirchengeschichtliche und profangeschichtliche Details. Der Herausgeber *A. Vasiljev* lenkt (V p. 563,

[1]) Diese Ausgabe ist mir nicht zugänglich. Übrigens beruht dieselbe nach einer Notiz von *A. Baumstark* (ZntW XIII [1912] S. 306) für den zweiten Teil des Agapius-Werkes auf derselben einzigen bisher bekannten Handschrift in Florenz. *A. Vasiljev* hat seiner Ausgabe eine französische Übersetzung beigegeben, welche die Benützung des Werkes zwar sehr erleichtert, jedoch ein Zurückgreifen auf den Originaltext nicht überflüssig macht. Siehe hierüber die Bemerkung von *Baumstark* (a. a. O. S. 307).

bezw. [7]) die Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher auf jene Partien des 2. Teiles, welche die Zeit der ökumenischen Konzilien[1]), sowie die Geschichte des byzantinischen Reiches und des Chalifates bis zum Übergang der Herrschaft an die 'Abbâsiden behandeln. Über die Geschichte der alten Häresien, besonders soweit dieselben die syrische Kirche betreffen, berichtet Agapius ziemlich eingehend und bietet uns zuweilen auch neues Material[2]). Für die Darstellung des Lebens und Wirkens unseres Herrn und seiner Apostel ist zur Erbauung des orientalischen Leser die Apokryphenliteratur viel verwertet. So ist z. B. die Abgarlegende nebst der Kreuzauffindungslegende (Protonike) nach der Doctrina Addai reproduziert, was allerdings bei diesem auf syrischem Boden entstandenen Geschichtswerke nicht auffällig erscheint. Der von Aga-

---

[1]) Das in der Weltgeschichte des Agapius mitgeteilte Einladungsschreiben Konstantins zur allgemeinen Synode v. Nicaea (VII pp. 546-47, bezw. [90]—[91]) stimmt inhaltlich mit der von *P. Martin* bei *J. Pitra* (Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. IV [1883] p. 224. 452) veröffentlichten „Epistola Constantini imperatoris ad 318 episcopos" überein. An Stelle der Worte „ut facilius de Italia et de reliqua Europa episcopi ad eam festinent" findet sich aber bei Agapius die Variante, „daß die Lage (Nicäas) bequem sei für (die Bischöfe von) Antiochien und die übrigen Städte (Länder)". Vgl. auch *Ch. J. Hefele*, Histoire des Conciles. I pp. 403—404 n. 1.

[2]) Den über den Häretiker Florinus handelnden Abschnitt der Weltgeschichte des *Agapius* VII pp. 516—17, bezw. [60]–[61]) hat z. B. bereits *A. Baumstark* in dem Artikel „Die Lehre des römischen Presbyters Florinus" (ZntW XIII [1912] 306—319) besprochen. Bezüglich der in diesem Berichte „nachwirkenden" Quelle verweist *Baumstark* auf *Eusebius* (hist. eccl. V 14 ff). Doch bemerkt er, daß „der arabische Historiker augenscheinlich diese Quelle nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung eines stark kürzenden Exzerptes benützte" und daß „er keineswegs nur von dem Vater der Kirchengeschichte abhängig ist" (S. 307). Welches nun diese weitere von Agapius benützte Quelle war, bezw. welches die Quelle war, „auf die letzten Grundes der Bericht des Agapius über die Lehre des Florinus zurückgeht" (S. 318), wagt *Baumstark* nicht zu entscheiden. Aus dem Umstande, daß bei Agapius neben Florinus namentlich Markion, Tatian, Bar Daisan und Mani (u. Audius = Udo) berücksichtigt erscheinen, konnte er wohl auf eine „sprachlich syrische Quelle" schließen. Dafür, daß Agapius wohl zumeist syrische Quellen, im besondern auch syrische Übersetzungsliteratur verwendet hat, sind genügend Anzeichen vorhanden.

pius (VII pp. 490—91, bezw. [34]—[35]) aufgeführte Kanon des Alten und Neuen Testamentes deckt sich im wesentlichen mit dem Canon 85. Apostolorum[1]). Wie die syrischen Übersetzungen der Canones Apostolorum[2]) bietet auch der Text bei Agapius die Variante: „die 5 (*sic!*) Bücher Salomons", an Stelle der „*Salomonis libri tres*". Als Verfasser des Jakobusbriefes wird „Jakobus, der Sohn des Zebedäus" (*sic*) genannt[3]). An anderer Stelle berichtet unser Chronist (VII p. 482, bezw. [26]): „Matthäus schrieb das Evangelium hebräisch für die Hebräer. Markus schrieb das Evangelium „römisch" (Randnote: „fränkisch") für die Bewohner des großen Rom. Lukas schrieb griechisch für die Bewohner von Alexandrien[4]). Johannes schrieb sein Evangelium griechisch für

---

[1]) Cfr. *Fr. X. Funk*, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. I pp. 590—93.

[2]) Siehe die textkritische Note bei *Funk* p. 590.

[3]) Die Worte: „ein Brief des Jakobus, des Sohnes des Zebedäus" folgen zwar unmittelbar auf die ähnlich lautenden: „die drei Briefe des Johannes, des Sohnes des Zebedäus", doch dürfte damit die Bezeichnnng des Verfassers des Jakobusbriefes als des Sohnes des Zebedäus nicht als ein „*lapsus calami*" des Agapius, bezw. des Schreibers der Handschrift anzusehen sein, da diese Ansicht sich auch anderweitig findet. Siehe hierüber *J. Wordsworth*, The Corbey St. James (ff), and its relation to other Latin Versions, and to the original language of the epistle. (Studia Biblica I p. 123. 144). *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament[3]. I S. 76. *M. Meinertz*, Der Jakobusbrief und sein Verfasser. (Biblische Studien X 1/3) S. 94—95. 182. Diese Stelle aus dem Werke des Agapius dürfte vielleicht die von *Meinertz* (a. a. O. S. 182) ausgesprochene Ansicht bestätigen, daß „man (bei den Syrern) einen Apostel als Verfasser des Briefes ansah. Es wird nur der in den Evangelien besonders hervortretende mit dem nach der Himmelfahrt des Herrn berühmt gewordenen Jakobus verwechselt". Bemerkt sei noch, daß Agapius von Jakobus, dem Sohne des Zebedäus, welchen Herodes Agrippa töten ließ, und Jakobus, dem Sohne des Alphäus, welcher gesteinigt wurde, Jakobus, den Sohn Josephs, unterscheidet (VII p. 477, bezw. [21]; p. 481, bezw. [25]; p. 487, bezw. [31]; p. 492, bezw. [36]). Dieser „Bruder Christi" war nach ihm Bischof von Jerusalem; er hat ihn aber wohl nicht für einen leiblichen Bruder des Herrn gehalten, da er schreibt (a. a. O. p. 477, bezw. [21]), daß Joseph den Jakobus „von einer Frau" gezeugt habe.

[4]) Über die Quellen dieser Angaben des Agapius über die Evangelien des hl. Markus und des hl. Lukas vgl. *Pusey-Gwilliam*, Tetraevangelium Sanctum pp. 314—15: 478—80. *Th. Zahn*, Einleitung[3]

die Bewohner von Ephesus. Dann schrieb Lukas die πράξεις d. i. die Apostelgeschichte. Paulus schrieb 14 Briefe".

Agapius erwähnt auch die Verbannung des hl. Johannes des Evangelisten nach der Insel „Jafa" (Patmos) im 9. Jahre Domitians und fügt bei (VII p. 500, bezw. [44]): „Irenaeus, Buttios (Bruttius) und Hippolyt erzählen, daß hier große Dinge offenbar wurden, welche er (Johannes) in seinem Buche, das er nach den Evangelien schrieb, bezeugt". Im 6. Jahre Trajans (VII p. 503, bezw. [47] „starb Johannes der Evangelist zu Ephesus; er hatte 71 Jahre nach der Himmelfahrt des Herrn gelebt. Er schrieb das Evangelium nach denjenigen des Matthäus, [Markus] und Lukas. Als man ihm Abschriften derselben gebracht und er sie gelesen hatte, sprach er: ‚Gut ist, was sie geschrieben haben; doch haben sie den Bericht über die Taten Christi, unseres Herrn, vor der Einkerkerung des Johannes, des Sohnes des Zacharias, abgekürzt'. Als ihn deshalb das Volk bat, ihm ein Evangelium zu schreiben, das auch die Ereignisse vor der Einkerkerung des Johannes berichte, sagte er: ‚Dies ist das erste Wunder, welches Christus, unser Herr, gewirkt hat' und ‚Johannes war noch nicht in den Kerker geworfen worden'" (vgl. Joh 2,11; 3,24).

Zum 12. Jahre Trajans berichtet Agapius weiter (VII pp. 504 bis 505, bezw. [48]—[49]): „Zu dieser Zeit lebte zu Manbiğ (Hierapolis) ein hervorragender Lehrer, Verfasser mehrerer Abhandlungen; er verfaßte fünf Abhandlungen über das Evangelium. In einer Abhandlung, welche er über das Johannesevangelium verfaßt hat, erzählt er, daß im Buche Johannes' des Evangelisten (die Rede ist) von einem Weibe, das eine Ehebrecherin war. Als man sie vor Christus, unsern Herrn, geführt hatte, sprach er zu den Juden, welche sie ihm herbeigebracht hatten: ‚Wer von euch sich bewußt ist, frei zu sein von dem, dessen sie angeklagt ist, der lege dafür jetzt Zeugnis ab wider sie!' (Oder: ‚der trete hier als Zeuge auf gegen sie!') Als er dies gesagt hatte, gab ihm keiner eine Antwort und sie entfernten sich".

In seiner Besprechung des 6. u. 7. Bandes der Patrologia orientalis (Revue d'histoire ecclésiastique XIV 1 [1913] 117—129) hat *Henri de Vis* (p. 128) auf das eben angeführte neue „Papiasfragment" aufmerksam gemacht. Er schreibt: „On ne sait si le chroniqueur a eu entre les mains l'introuvable Papias. En tout cas (p. 504), il semble donner comme citation textuelle de Papias le

---

II S. 220. 341. Ders., Forschungen zur Geschichte des neutestl. Kanons I S. 55. Agapius gibt hierin die traditionellen Ansichten der Syrer wieder.

passage de la femme adultère (Jean 8,1—9) qu' Eusèbe n'a fait que signaler dans son Histoire ecclésiastique (III 39,1)". Nachdem er dann den Text selbst nach der französischen Übersetzung von *A. Vasiljev* abgedruckt hat, fügt er noch die folgende Anmerkung hinzu: „Si le texte que Mahboub nous donne est vraiment le texte de Papias, il aurait une importance capitale. Il nous montrerait en effet que du temps de Papias, la péricope tant contestée de la femme adultère faisait partie de l'évangile de S. Jean. Avec la Didascalie (cfr. Revue de l'orient chrétien 1911 p. 425) il serait le témoignage le plus ancien de son authenticité. Mais ne faudrait-il pas regarder le texte de Mahboub comme une amplification, une rédaction très libre du texte d'Eusèbe? Il y a cependant une différence importante entre les deux témoignages. Eusèbe nous donne la péricope comme appartenant à l'évangile selon les Hébreux; Mahboub le place dans l'évangile de saint Jean. Mais nous ne pourrions traiter cette question ici. Il nous souffit de l'avoir signalée".

Trotz der vorstehenden Bemerkungen des Rezensenten in der Revue d'histoire ecclésiastique ist, soviel ich sehe, diesem „Papiaszitat" bei Agapius = Maḥbûb aus den Kreisen der Bibelforscher keine weitere Beachtung geschenkt worden. Bei der Bedeutung, welche einem Zeugnisse des Papias für die Evangelienkritik zukommt, wird der Bibelforscher auch an einem solchen Papiaszitat nicht achtlos vorübergehen, das ihm ein christlich-arabischer Geschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts übermittelt. Daß bei dem vielfach legendarischen Charakter dieses Geschichtswerkes Vorsicht und kluge Zurückhaltung vor zu weitgehenden Schlußfolgerungen geboten ist, das ist von vornherein klar. Ohne in die Diskussion der so viel erörterten Frage der Authentie der Perikope von der Ehebrecherin näher einzugehen, seien hier nur einige Gedanken und Anregungen des Rezensenten *Henri de Vis* aufgenommen und weitergeführt.

Hat wohl Agapius = Maḥbûb noch den „unauffindbaren" Papias in Handen gehabt? Agapius, Sohn des Konstantin, war griechischer Abkunft. Er kannte und benützte, so viel sich aus den von *A. Vasiljev* in den Fußnoten beigegebenen Verweisen schließen läßt, die Werke der griechischen Kirchengeschichtschreiber. An einigen Stellen beruft sich Agapius selbst auf seine Quellen z. B. *Josephus*[1])

---

[1]) Von *Josephus* (Antt. XVIII 3, 3) führt er z. B. dessen Zeugnis über Jesus in folgender Form an (VII pp. 471—72. bezw. [15]—[16]): „Joseph der Hebräer spricht davon (vom Tode Jesu) in seinen Werken, welche er über jüdische Kriege geschrieben (wie folgt): ‚Zu dieser

und *Eusebius*[1]). Die Quelle, aus welcher er das in Frage stehende Zitat geschöpft hat, gibt er nicht an. Er nennt auch den Namen des hervorragenden Lehrers, der nach ihm zu Trajans Zeit zu Manbiğ lebte, nicht; daß aber *Papias* gemeint ist, geht aus seinem Berichte deutlich hervor. Hierapolis, den Ort der Wirksamkeit unseres Papias, gibt er mit Manbiğ wieder. Es ist nicht ganz klar, ob er mit diesem arabischen (arabisierten) Namen seiner Vaterstadt Hierapolis in Syrien (Bambyke-Manbiğ) nur den griechischen Namen Hierapolis in einer ihm geläufigen Weise ausdrücken wollte, oder ob er etwa Hierapolis in Phrygien mit seiner Heimat Hierapolis in Syrien verwechselte. Letztere Annahme erscheint nicht unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß er den Namen Manbiğ = Hierapolis ohne unterscheidenden Zusatz läßt und daß er überhaupt in diesem Teile seines Werkes die religiösen Verhältnisse seiner Heimat mit einer gewissen Vorliebe berücksichtigt[2]). Diese Art und Weise nun, wie Agapius den „hervorragenden Lehrer", der zu Trajans Zeit in „Manbiğ" lebte, einführt, scheint mir der Annahme, daß er das Werk des Papias selbst in Händen hatte, nicht gerade günstig zu sein.

Eine unmittelbare Entlehnung aus *Eusebius* (hist. eccl. III 39) ist ebenfalls nicht anzunehmen. Daß Agapius die 5 Bücher der Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις des *Papias* im Unterschiede von *Eusebius* in freierer Weise als „5 Abhandlungen (Traktate) über das

---

Zeit (des Tiberius Caesar) lebte ein weiser Mann, mit Namen Jesus; er führte ein tugendhaftes Leben und war von ausgezeichneter Weisheit. Viele Juden und Heiden wurden seine Schüler. Pilatus verurteilte ihn zum Kreuzestode. Jene aber, welche seine Schüler geworden waren, predigten seine Lehre. Sie erzählten, daß er ihnen drei Tage nach seinem Kreuzestod lebend erschien. Vielleicht war er der Messias, von dem die Propheten wunderbare Dinge verkündet haben'. Dies ist der Bericht des Josephus und seiner Genossen von Christus, unserm Herrn". Ferner zitiert er p. 497, bezw. [41] Bell. jud. VI 5, 3 und p. 498, bezw. [42] Bell. jud. V 9, 3.

[1]) Hist. eccl. I 10,1—2 vgl. VII p. 473, bezw. [17]. Ob und in wieweit aber Agapius griechisch geschriebene Werke im Urtexte oder in syrischen Übersetzungen (Bearbeitungen) benutzte, das wäre noch eine weitere Frage.

[2]) Auch Apollinaris von Hierapolis in Phrygien, den er als Bekämpfer der Anhänger der Häresie des Florinus rühmt (VII p. 518, bezw. [62]), scheint er, wie *A. Baumstark* (a. a. O. S. 307) bemerkt, als seinen Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Hierapolis-Manbiğ angesehen zu haben.

Evangelium" anführt, kommt wohl weniger in Betracht. Bemerkenswert ist aber, daß Agapius, bezw. die von ihm benützte Quelle von 5 Abhandlungen über das Evangelium und von einer Abhandlung, welche der hervorragende Lehrer, d. i. *Papias*, über das Johannesevangelium verfaßt hat, spricht. Diese Ausdrücke lassen wohl einen Schluß zu, in welchem Sinne die „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn" und deren Inhalt vom Verfasser der Quellenschrift und nach ihm von Agapius verstanden worden sind, d. h. daß „in diesem Werke nicht bloß von Reden, sondern auch von Taten des Herrn die Rede war", „daß Papias die geschichtliche Umrahmung, in welcher die Aussprüche des Herrn überliefert waren, nicht unberücksichtigt ließ", „daß Papias die Evangelien bezw. ihren Inhalt schlechtweg τὰ λόγια (τὰ κυριακά) genannt hat" (*O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur I² S. 451). In zwei Punkten jedoch unterscheidet sich das Zitat bei Agapius merklich von der Eusebiusstelle. *Eusebius* spricht „von einem Weibe, das vor dem Herrn wegen vieler Sünden verklagt wurde", Agapius „von einem Weibe, das eine Ehebrecherin war"; nach *Eusebius* stand die Geschichte „auch im Hebräerevangelium", nach Agapius „im Buche Johannes' des Evangelisten". Das letztere Unterscheidungsmerkmal hat auch *Henri de Vis* besonders hervorgehoben. Wir werden daher ähnlich, wie es *Baumstark* hinsichtlich des Abschnittes über Florinus getan hat, schließen müssen, daß Agapius hier „keineswegs nur von dem Vater der Kirchengeschichte abhängig ist". Auch eine Hinzunahme der bekannten Stelle aus der Didascalia (ed. *Funk* I pp. 90—93), welche nebst den Constitutiones Apostolorum dem syrischen Bischof nicht unbekannt gewesen sein konnte[1]), reicht nicht aus; denn diese Stelle spricht ebenfalls nur von „einem Weibe, das gesündigt hatte" und enthält noch weniger einen Hinweis darauf, daß diese Geschichte im Johannesevangelium stand.

Eine Möglichkeit, die *Henri de Vis* teilweise schon angedeutet hat, wäre noch zu erwägen. Hat Agapius oder sein Gewährsmann die Perikope von der Ehebrecherin als Bestandteil des Johannesevangeliums gekannt und gelesen, ist dann nicht vielleicht dieser Bericht aus Eusebius, der Didascalia und dem Johannesevangelium kombiniert? Aber der Bericht bei Agapius sagt abweichend von Eusebius und der Didascalia, daß Papias in einer Abhandlung,

---

[1]) Siehe den oben erwähnten Kanon des Alten und Neuen Testamentes und vgl. noch die Äußerungen des Agapius über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. *Clemens von Rom* VII pp. 490—91, bezw. [34]—[35] und p. 502, bezw. [46].

welche er über das Johannesevangelium verfaßt habe, erzählte, daß im Buche Johannes' des Evangelisten (die Rede sei) von einem Weibe, das eine Ehebrecherin war. Andererseits weicht das Zitat gerade im angeführten Worte Jesu vom Texte des Johannesevangeliums ab. Nach Joh 8,7 sagt der Herr: ,Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον'. Nach Agapius lauteten die entsprechenden Worte bei Papias: „Wer von euch sich bewußt ist, frei zu sein von dem, dessen sie angeklagt ist, der lege dafür jetzt Zeugnis ab wider sie!"[1]) (Oder: „der trete hier als Zeuge auf gegen sie!")

Dieser letzte Satz bedarf einer Klarstellung. Ist die Auffassung zulässig: „der mache hier den Zeugen, trete als Zeuge auf", im Sinne nämlich von Deut 13,10 und 17,7 („Die Zeugen sollen zuerst die Hand gegen ihn erheben, um ihn zu töten"), so ließe sich ungeachtet der formellen Verschiedenheit des Ausdruckes wohl noch eine gewisse sachliche Übereinstimmung mit dem Worte Jesu bei Johannes feststellen[2]). Doch wäre der formelle Unterschied wiederum so groß, daß sich der Schluß nahelegte, daß wir es hier mit einer selbständigen Fassung zu tun haben, welche Agapius nicht auf dem Wege der Kombination aus Johannes und Eusebius zusammengestellt, sondern aus seiner Quelle geschöpft hat. Doch der fragliche Satz läßt auch noch die andere Deutung zu, daß Jesus die Juden, welche das Weib vor ihn geführt hatten, aufgefordert hätte, ihre Beweise gegen sie vorzubringen. In diesem Sinne hat *Vasiljev*, wie sich aus seiner Übersetzung schließen läßt, den Schlußsatz verstanden. Für diese Deutung scheint auch das Folgende: „Als er dies gesagt hatte, gab ihm keiner eine Antwort" zu sprechen. Bei dieser Auffassung aber steht dieser Satz in einem eigentümlichen Gegensatz zu dem Worte Jesu, wie es uns bei Joh 8,7 überliefert ist. Wie wenig ist, falls die Deutung: „der bringe seine Beweise wider sie vor!" zutrifft, die Pointe des Wortes Jesu und überhaupt die ganze Situation erfaßt! Hat denn Jesus von den Anklägern Beweise gefordert, um dann auf Grund derselben zu richten? „Was Jesus wirklich tat, ist etwas sehr anderes . . . Die Entscheidung wird gegensätzlich gehoben durch die Selbstverurteilung, zu welcher Jesus die Ankläger der Ehebrecherin drängt"[3]). Daß der Bischof Agapius unsern kanonischen Bericht so wenig erfaßt, ja mißver-

---

[1]) *Vasiljev* übersetzt: „témoigne contre elle avec les preuves qu'il a".

[2]) Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen *U. Holzmeister*.

[3]) *Th. Zahn*, Das Evangelium des Johannes. Leipzig 1908, S. 713.

standen haben sollte, erscheint nicht recht wahrscheinlich. Er wird eher, ohne viel Kritik geübt zu haben, den Bericht seiner Quelle übernommen haben, feierte er doch einen „hervorragenden Lehrer“ von Hierapolis, das er, wie gesagt, möglicher Weise mit seinem Hierapolis — Manbiğ verwechselte.

Haben wir aber nicht vielleicht diesem glücklichen Zufall die Erhaltung und Überlieferung eines für uns hochwichtigen Papiaszeugnisses für das Johannesevangelium und die Authentie der Perikope von der Ehebrecherin zu danken? Übersehen wir nicht, daß wir die Zuverlässigkeit dieses „Papiasfragmentes“ nicht ohne weiteres annehmen können. Wir kennen den Gewährsmann des Agapius nicht und wissen daher auch nicht, wie weit dasselbe zeitlich zurückreicht und welche Zuverlässigkeit der Überlieferung diesem „Papiasfragment“ zukommt. Der oben hervorgehobene und als wahrscheinlichere Deutung in Betracht zu ziehende „contresens“ gegen Joh 8,7 kann uns in dieser Zurückhaltung wohl nur bestärken. Immerhin verdient aber dieses „Papiasfragment“ (?) mindestens ebensoviel Beachtung als so manches recht zweifelhafte Fragment, z. B. aus *Philippus von Side*, Fragmente, die, wie bekannt, zu den kühnsten Hypothesen Anlaß gegeben haben. Der Bibelkritiker bucht gewissenhaft auch dieses kleine Fragment; vielleicht ist es ein kleiner Baustein, der einmal zu einem andern Baustein gefügt, des Rätsels Lösung sicher bringt.

Innsbruck. J. Linder S. J.

**Kleine Mitteilungen.** 1. Das sehr gut brauchbare Werk „**Die kirchliche Kunst in Wort und Bild.** Praktisches, alphabetisch geordnetes Handbuch für Geistliche, Lehrer, Künstler, sowie für Mitglieder des Kirchenvorstandes und des Paramentenvereines“ von *Karl Atz,* ist schon in der 4., ausgiebig vervollkommneten Auflage erschienen (Regensburg 1915, Verlag vorm. G. J. Manz, 628 S. gr. Lex. mit 1510 Illustr., M 22.—, Origbd. M 26.—), die noch *Stephan Beissel S. J.* (vor kurzem gestorben) besorgen konnte. Eine Besprechung wird im nächsten Heft dieser Zeitschrift folgen.

2. Aus der **Lackenbacherschen Stiftung** ist eine Prämie von 1200 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: „*Exponatur historia pharisaeorum et sadducaeorum*“. Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im

Sinne der Enzyklika *Providentissimus Deus* als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbacher'sche Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacher'schen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgabe sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1917 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Kuverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen[1]) (Pauschalsumme 400 Kronen).

3. Das **Miniaturbrevier** von *Dessain in Mecheln* ist nunmehr auch erschienen. Mit seiner Flächenausdehnung von $7 \times 11^1/_2$ cm ist es das kleinste der bisher erschienenen Breviere. Die Größe der Lettern ist der des Pustet'schen Miniaturbreviers ziemlich gleich, weshalb die einzelnen Bände im Vergleich zu letzterem etwas stärker sind. Das vorliegende Exemplar mißt samt Proprium ca. 18 mm (Zu beziehen durch Butzon & Bercker in Kevelaer).

[1]) Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben eingereicht werden.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

# Abhandlungen

## Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583

Von **Andreas Inauen** S. J.—Innsbruck

Die Entstehung der Gesellschaft Jesu fiel in eine Periode gewaltigen Aufschwunges der scholastischen Theologie und Philosophie. Durch *Cajetan* in Italien und *Salamanca* in Spanien war die Verehrung für den großen Aquinaten neu geweckt worden und die Begeisterung für ihn wuchs mit dem eifrigeren Studium seiner Werke von Jahrzehnt zu Jahrzehnt[1]). Mit dem Wachsen der Thomas-Begeisterung wetteiferte ein Emporblühen der skotistischen Schule und ein intensives Studium der seraphischen Lehrer. Obwohl der alte Gegner dieser beiden Schulen, der Nominalismus, in den kirchlichen Universitäten viel von seinem Einflusse eingebüßt hatte, fehlte es doch nicht an einer mächtigen Gegnerschaft. Unter dem Einfluß des Humanismus hatte sich in Italien ein scholastik-feindlicher Neu-Platonismus und Neu-Aristotelismus erhoben, welch letztere Richtung in die beiden Parteien der Averroisten und Alexandristen

[1]) Über die Einbürgerung der Summa theol. als Schulbuch in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. durch die Vermittlung der Ges. Jesu vgl. *Ehrle* im Katholik (1884 II) 64, 500 f und *de Scorraille S. J.*, François Suarez. Paris, Lethielleux, 1911. I 215 –220.

gespalten, sich so mächtig verbreitete, daß *Marsilius Ficinus* mit gewissem Recht, wenn auch nicht ohne Übertreibung sagen konnte: „Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus est“. Es lag also keineswegs eine Atmosphäre der Stagnation, der Ruhe und Unbeweglichkeit in den philosophischen und theologischen Akademien, als in denselben die ersten Jesuiten erst als Hörer, dann auch als Lehrer auftraten. Als der junge Orden anfing, sich am wissenschaftlichen Leben der Zeit zu beteiligen, stach er gleichsam in eine unruhige, von mächtigen Strömungen und Gegenströmungen bewegte See. Wie wird es ihm ergehen? Wird von seinen Mitgliedern je nach Herkunft und Studienlaufbahn der eine dahin, der andere dorthin gezogen werden, zum großen Schaden für Einheit und Einigkeit? Wird die Gesamtheit von einer der mächtigen Geistesströmungen mitgerissen werden oder wird sie die Kraft besitzen, irgendwie unabhängig und selbständig einem Ziele zuzusteuern?

Die endgültige offizielle und rechtliche Stellungnahme erfolgte erst, als die Gesellschaft schon mächtig erstarkt war: in der 5. Generalkongregation und in den sich anschließenden Erklärungen und Bestimmungen *Aquavivas*. Die unmittelbare Vorbereitung dazu bildete die Abfassung des ersten Entwurfes der Studienordnung im J. 1583—86. In die Zeit vor 1583, welche wir hier berücksichtigen, fällt die entferntere, aber auch schon entscheidende Vorbereitung. Nicht alles, was in dieser Periode von der Gesellschaft zur Verbreitung und Vertiefung der Lehre des *Aristoteles* und hl. *Thomas* geschehen ist, gehört zum Gegenstand dieser Abhandlung, sondern nur die grundsätzliche, rechtliche Stellungnahme. Es wäre nun sehr erwünscht, auch innerhalb dieser wenigen Jahrzehnte die Entwicklung chronologisch zu verfolgen, und sehr interessant, zu wissen, wie Ignatius und die ersten Väter Schritt für Schritt zu ihrer Stellungnahme kamen; aber das gesammelte Quellenmaterial[1]) mit seiner vielfach mangelhaften Datierung gibt

[1]) Die einschlägigen Urkunden sind gesammelt in den Monumenta Historica S. J., besonders in dem Bande Monumenta Paedagogica S. J.

dazu nicht genügend Anhaltspunkte. Darum müssen wir die vorgefundenen Aufschlüsse sachlich gruppieren nach den Vorschriften der Konstitutionen und den Persönlichkeiten, welche den wichtigsten Anteil an der Organisierung der höheren Studien hatten.

Von allen Dokumenten, welche aus dieser Periode zu erwähnen sind, kommt der Veröffentlichung der Konstitutionen im Jahre 1552 die größte und weittragendste Bedeutung zu. Trotzdem werden hier die einschlägigen Vorschriften der Konstitutionen nur ganz kurz skizziert, sowohl um Wiederholungen zu vermeiden, weil einzelne Punkte später eingehend erörtert werden müssen, als auch weil eine ausführliche Besprechung der Zeit, die uns beschäftigt, vorauseilen würde, da der groß angelegte und großzügige Plan des heiligen Ignatius erst durch die Arbeit von Generationen bis auf die Einzelheiten bestimmt und vollständig durchgeführt werden konnte. Direkt vorgeschrieben wird in den Konstitutionen nur die Lehre des *Aristoteles*[1]) für die „Logik, Naturphilosophie, Moral und Metaphysik“[2]). Bezüglich der Theologie gibt es eine ähnliche Vorschrift nicht.

Außerdem finden sich in den Konstitutionen Bestimmungen, welche mit der ebengenannten im innigsten Zusammenhang stehen und dieselben mannigfach beeinflussen. Wir können sie deshalb indirekte Vorschriften nennen. Sie betreffen erstens die philos. und theol. Vorlesetexte, zweitens die Einheitlichkeit und drittens die Zuverlässigkeit der Doktrin. Text ist in der Philosophie *Aristoteles*, in der scholastischen Theologie, wenn auch nicht endgültig für alle Zeiten, *Thomas*[3]). Die Einheit der Lehre soll in der Gesellschaft gewahrt und abweichende Meinungen nicht

---

quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam praecesserunt. Matriti Avrial 1901, in der Abhandlung mit MP. bezeichnet. Außerdem werden aus dieser Sammlung zitiert: Epistolae Alphonsi Salmeronis t. II. Matriti 1907. Epistolae P. Nadal. I. Matriti 1905. *Polanco,* Vita etc. Ignatii Lojolae Matriti 1894 ff.

[1]) P. 4 c. 14 n. 3 Inst. II 79.

[2]) „In logica . . . doctrina Aristotelis sequenda est“ vgl. C. I d. 33.

[3]) P. 4 c. 14 n. 1 u. 3 B. II 79.

geduldet werden. Es ist dafür zu sorgen, daß auch in den Lehrmeinungen, wo die katholischen Gelehrten auseinandergehen, in der Gesellschaft Gleichförmigkeit herrsche[1]). Endlich soll in jeder Fakultät die zuverlässigere und mehr approbierte Lehre vorgetragen werden[2]).

Wie sind nun diese Vorschriften von den Söhnen des hl. Ignatius zu seinen Lebzeiten und späterhin bis 1583 verstanden, wie von den Generälen ergänzt und nach gesetzmäßigem Gewohnheitsrecht durchgeführt worden? Das sind die Fragen, welche wir in dieser Abhandlung zu beantworten haben.

Wie auf die Gestaltung des Studienwesens überhaupt, so hatten auch auf die Stellungnahme der G. J. zu *Thomas* und *Aristoteles* besonders zwei Männer hervorragenden Einfluß: P. *Hieronymus Nadal* und P. *Jacobus Ledesma*[3]). Bei der Ausarbeitung der Studienordnung hatten die Professoren des Collegium Romanum einen sehr bedeutenden Anteil. Es versteht sich, daß sie vor allem für das eintraten, was sich an ihrer eigenen Anstalt, dieser wichtigsten Universität der Gesellschaft, bewährt hatte. Die Studienordnung, welche am römischen Kolleg galt, hatte sich aber unter der langjährigen Studienpräfektur des P. *Ledesma* herausgebildet. Daneben übte L. auf die künftige Studienordnung der Gesellschaft noch einen ganz unmittelbaren Einfluß aus, indem er darüber dem P. General eine Reihe von Gutachten abgeben mußte. Noch bedeutend größer aber muß der Anteil von P. *Nadal* eingeschätzt werden. Den ersten Studienplan hatte das röm. Kolleg 1551 von Messina erhalten, wo die Studien unter dem Rektorat von P. Nadal 1548—1552 zu hoher Blüte gelangt waren. 1556—60 war er Assistent des P. Generals, zugleich Superintendant über das Collegium Romanum. In den übrigen Studienhäusern der Gesellschaft traf er

---

[1]) P. 8 c. 1 n. 8 K. II 115, 117; P. 10 n. 9 II 144; P. 3 c. 1 n. 18 II 46; P. 3 c. 1 n 18 O. II 46, 49.

[2]) P. 4 c. 5 n. 4 u. c. 14 n. 1 II 63 u. 79.

[3]) MP. Prooemium 8—12; vgl. *Astrain*, Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España II (Madrid 1905) 354 f, 559—63.

als Visitator verschiedene wichtige Anordnungen, entschied Zweifel, gab Anregungen und Winke.

Von P. **Nadal** nun sind uns drei Studienordnungen (oder Entwürfe dazu) erhalten. Nur in der 2. u. 3. finden sich Stellen, die auf unseren Gegenstand Bezug haben. In der zweiten, welche die Herausgeber in die erste Zeit seines Rektorates in Messina verlegen[1]), heißt es: „Wenn 4 Jahre nicht genügen sollten, um die theol. Studien zu vollenden, hielte ich es für angemessen, dieselben auf fünf auszudehnen, besonders so lange man *Thomas* lesen muß, der sehr weitläufig ist. Ich hoffe nämlich, es werde dazu kommen, daß aus allen Scholastikern eine dogmatische Summe hergestellt werde, welche ihren ganzen Lehrgehalt enthält, ihre Kontroversen schlichtet, die Parteien der Thomisten[2]), Skotisten, Nominalisten widerlegt: kurz, die reine, echte scholastische Theologie so kurz als möglich wiedergibt"[3]). Diesen Plan suchte Nadal 1555 zu verwirklichen, wie aus seinem Briefe vom 6. Juli an *Ignatius* und der Chronik von *Polanco* hervorzugehen scheint. Es wurde dem P. *Canisius* aufgetragen unter Beihülfe von P. *Gaudanus,* der schon während Nadals Visitation in Wien die

---

[1]) MP. S. 9.

[2]) Nach *de Scorraille,* François Suarez (Paris, Lethielleux, 1913) II 462 u. *L. G. Sortais,* Le declin d'un système in Études philos. et sociales 1907, 273 f hat die Bezeichnung „Thomist" ihren beschränkteren Sinn erst in den Kontroversen *de auxiliis* erhalten, welche im J. 1581 ihren Anfang nahmen. Nadal starb aber schon 1580. Also bestand jene spezifische Bedeutung schon vorher. Schon im Mittelalter waren die Verteidiger der *realis distinctio inter esse et existere* speziell Thomisten genannt worden.

[3]) MP. 99. „Quod si quadriennium non satis sit ad studia theologiae consummanda, non alienum putarem ad quinquennium extendi debere, praesertim donec sit Thomas legendus, qui admodum prolixus est. Spero enim futurum, Jesu Xro. dante ut ex omnibus scholasticis conficiatur summa theologiae, quae et quidquid in ipsis est doctrinae contineat, eorum controversias conciliet, et factiones Thomistarum, Scotistarum, nominalium explodat: breuiter, puram synceramque theologiam scholasticam tradat, quantum fieri poterit, compendiosissime".

erste Vorarbeit durchgeführt hatte, nach *Viguier*[1]) und anderen ein theologisches Kompendium zu verfassen[2]). Obwohl das Projekt damals nicht zur Ausführung kam, ließ Nadal dasselbe nicht fallen, sondern versprach 1566[3]) bei einer Visitation in Dillingen wieder, die Abfassung eines theol. Kurses veranlassen zu wollen[4]). Es ist nicht

[1]) Das Werk des Dominikaners *Johannes Viguier*, welches als vorzüglichste Vorlage dienen sollte, war 1552 zu Paris erschienen und führt in der Antwerpener Ausgabe vom Jahre 1565, welche mir allein zur Hand ist, den Titel: „Institutiones ad christianam theologiam sacrarum literarum authoritate, necnon doctorum ecclesiasticorum eruditione confirmatae". Wie aus Widmung und Vorrede hervorgeht, hatte sich V. eine sehr praktische und zeitgemäße Aufgabe gestellt. Er bezeichnet sein Werk als einen Abriß alles dessen, was der hl. Thomas in den Händen der Theologen wissen wollte. „Nichts von dem, was jener nach der Methode seiner Zeit und seiner unglaublichen Gelehrsamkeit weitläufig und dunkel behandelt habe, sei ausgelassen worden; alles klarer, familiärer, kürzer und in einem der gegenwärtigen [der humanistischen] Zeit entsprechenden Stile dargelegt". Aber nicht bloß den ganzen Wahrheitsgehalt des hl. Thomas verspricht er zu bieten, sondern überdies die einzelnen Wahrheiten solid zu beweisen durch Stellen, die er allen Teilen der hl. Schrift, den Vätern und den Kanones entnommen, dies alles in der besondern Absicht, seinen Lesern gegen die Irrlehrer der Zeit wirkungsvolle Waffen zu liefern. Durch Literaturangaben soll der Leser in den Stand gesetzt werden, sich über einzelne Punkte bei den Autoren selbst eingehender zu unterrichten.

[2]) Epist. P. *Nadal* I 310/11; *Polanco,* Vita Ignatii Loj. V 271/2, Zu den Anmerkungen der Briefe *Nadals* und der Chronik *Polancos*: Die Verwechslung von *Vighelius* mit *Witzelius* ist bei *Nadal* weniger wahrscheinlich als die mit *Vigherius*. Der Bericht *Polancos* erklärt sich am besten, wenn *Nadal* nach genauerer Einsichtnahme in die Arbeit des P. *Gaudanus* dessen Vorschlag mit demjenigen des P. *Canisius* zu einem Plane vereinigte, in der Hoffnung, daß auf diese Weise sein früher ausgesprochener Wunsch nach einem praktischen Theol. Kurs erfüllt werde.

[3]) Dieses Datum ergibt sich aus folgendem: Damals mahnte P. *Natalis* in Dillingen: es soll das Dekret des P. Generals über die neuen Sentenzen beobachtet werden. Jedenfalls ist das Dekret des hl. Franz Borja gemeint, welches 1565 an die Provinzen geschickt wurde. Nach 1565 war aber Natalis nur 1566 in Dillingen.

[4]) MP. 765. Videtur instituendus cursus theologiae ex D. Thoma

ohne Interesse, zu verfolgen, wie energisch dieser praktische Schulmann einen Ersatz für die in den Konstitutionen als Text vorgeschriebene Summa des hl. Thomas zu beschaffen suchte. Daß den P. *Nadal* nicht etwa Abneigung gegen den großen Lehrer, sondern nur die praktische Förderung der theol. Studien zu seinen Schritten veranlaßte, zeigt er in seiner dritten erweiterten Studienordnung. Nachdem er dort für die positive Theologie die Regel aufgestellt: in der positiven Theologie hat man sich an die Lehrer zu halten, welche durch die Kirche und den Gebrauch der Universitäten und der katholischen Gelehrten auch der Gegenwart anerkannt sind", sagt er bezüglich der scholastischen: „In scholasticis ad disputandum et arguendum alii authores legi possunt. Cui vero studeas, quem communiter sequaris s. *Thomas* versandus est"[1]). Nadal berichtete seine Bemühungen um die Abfassung eines Kurses an den hl. *Ignatius*. Der Auftrag an *Canisius* und *Gaudanus* erfolgte also, nachdem er davon verständigt worden und in seinem Einvernehmen. Wie wir von P. *Salmeron* hören werden, „erwartete" *Ignatius* sogar die Abfassung einer *Summa*, welche an Stelle derjenigen des hl. Thomas gesetzt werden könnte. Damit stimmt gut die Erklärung überein, welche er in den Konstitutionen zu seiner die *Summa theologica* betreffenden Vorschrift hinzusetzte: „si aliqua summa vel liber theologiae scholasticae conficeretur, qui his nostris temporibus accommodatior videretur, gravi cum consilio ... praelegi poterit"[2]). Ignatius spricht von einer Summa, die „diesen unsern Zeiten entsprechender" wäre, also nicht erst den zukünftigen Zeiten. Vermutlich bestimmten ihn zu dieser *Annotatio* ähnliche Gründe, wie diejenigen, wegen welcher später *Salmeron* die Abfassung eines zeitgemäßeren Textes für wünschenswert erklären wird[3]). Damit ist jedoch

---

summatim colligendo articulos ex tribus partibus summae, etiam ex additionibus, quibus articulis comprehendatur, quam fieri poterit brevissime, universae methodus theologiae scholasticae. Id curabit fieri P. Natalis.

[1]) MP. 123.

[2]) Const. P. 4 c. 14B. Inst. 79. [3]) S. unten S. 218

keineswegs gesagt, daß die „Summa“ nicht auch noch 300 Jahre später unter besonderen Verhältnissen, die Ignatius und Salmeron unmöglich vor Augen haben konnten, zeitgemäßer sein werde als andere theol. Kurse.

Als P. Nadal Assistent der Gesellschaft war, ließ er von P. **Ledesma** Regeln über das Dozieren der Theologie zusammenstellen. Darin hat letzterer seine Ansicht über das Verhältnis des Dogmatikprofessors zu *Thomas* klar ausgesprochen[1]). Er soll *Thomas* und seine Lehre loben und von derselben nur dann abweichen, wenn die gemeinsame Ansicht der Lehrer gegen ihn ist und ihn dann entschuldigen oder interpretieren, oder wenn das möglich ist, durch eine Distinktion mit der allgemein geltenden Ansicht in Einklang zu bringen trachten, so daß seine Autorität vollkommen gewahrt bleibt. Nur ausnahmsweise ist es ihm gestattet, sowohl von der Lehre des hl. Thomas als von der allgemein angenommenen Sentenz abzuweichen, dann nämlich, wenn ihm eine neue als sehr wahrscheinlich erscheint („si quae aliquando cum magna probabilitate nova occurrat“) und auch dann nur mit Einwilligung des Studienpräfekten oder des Obern[2]). Ähnliche Normen stellte L. auch für die Philosophieprofessoren[3]) auf. Auch sie sollen ohne die ausdrückliche Erlaubnis der Obern nicht neue Sentenzen vortragen, besonders nicht in wichtigen Dingen und überhaupt n i e im Widerspruch mit ganz allgemein nach Art von Axiomen von fast allen Philosophen und Ärzten festgehaltenen Meinungen[4]). Er

---

[1]) *Tacchi-Venturi* I 63 verweist auf die Ähnlichkeit dieser Regeln mit den Grundsätzen, welche nach *Canus* Loci theol. l. XII Prooem. *Victoria* befolgte.

[2]) MP. 570/1 Reg. 1. 2. 7, vgl. MP. 146.

[3]) MP. 490/91.

[4]) „Contra receptissimas et solemnes opiniones et quasi axiomata omnium pene philosophorum et medicorum non liceat opinari; quales sunt: naturalia corpora constare ex materia et forma, et haec esse principia rerum naturalium. Quatuor esse elementa. Quatuor primas qualitates. Quatuor causarum genera etc.“ (MP. 490). Der beste Maßstab für die Berechtigung dieser Norm ist das verschiedenartige Schicksal der von L. angeführten Axiome.

soll nicht die griechischen Kommentatoren des Aristoteles zu ungunsten der lateinischen erheben, den *Averroes* und die ungläubigen Erklärer überhaupt nicht loben, dagegen die katholischen, wie *Albert den Gr.* und *Thomas*, mit großem Lob erheben[1]). Diese Grundsätze finden ihre Anwendung auf konkrete Fälle in vier Gutachten über die Ordination des Generals *Franz Borja*, in welcher eine Anzahl. Thesen als verpflichtend vorgeschrieben wurde. Die ersten zwei Gutachten[2]) scheinen Entwürfe zu jener Ordination zu sein. Die beiden andern[3]) sind Gutachten über eine allfällige Änderung der gegebenen Vorschriften. Wir erfahren da durch L., daß im römischen Kolleg durch ungefähr 10 Jahre so große Meinungsverschiedenheiten und Unstimmigkeiten herrschten, daß man ihrer kaum Herr werden konnte[4]). Wie weit einzelne gingen, zeigen *Ledesmas* Notizen über einen Professor, der gewisse Schwierigkeiten gegen die Lehre, daß die Seele Form des Leibes und unsterblich sei, für unlösbar erklärte, im Menschen außer der intellektiven auch eine sensitive und eine vegetative Seele annahm und sich dafür, daß es nach *Aristoteles* keine göttliche Vorsehung und keine Unsterblichkeit der Seele gebe, sogar auf P. General zu berufen wagte[5]). Diese Unruhen gaben die Veranlassung zu jahrelangen Beratungen, welche im römischen Kolleg unter Beiziehung „anderer Doktoren“ (ohne Zweifel aus andern Häusern der Gesellschaft) abgehalten wurden. Man stellte eine Anzahl Thesen auf, welche der General *Franz Borja* den versammelten Professoren als verpflichtend promulgierte, welche von da auch in die anderen Provinzen geschickt wurden. Darauf trat Ruhe ein[6]). Hier spürt man den Wellenschlag jener in Italien so mächtigen antischolastischen Strömung des Neu-Aristotelismus, welche am Anfang desselben Jahrhunderts das 5. Laterankonzil veranlaßt hatte, in der 8. Sitzung allen öffentlichen Professoren der Philosophie aufzutragen,

[1]) Vgl. MP. 145/6.

[2]) MP. 485—491.

[3]) MP. 540—569.

[4]) MP. 544, 541.

[5]) MP. 487/88.

[6]) MP. 546. Nach einem später zu zitierenden Dokument wurde der Erlaß im November 1565 in die Provinzen verschickt.

daß sie sich nicht darauf beschränken, die Prinzipien und Folgerungen von Philosophen, in welchen diese vom wahren Glauben abweichen [wie z. B. von der Sterblichkeit und Identitätt der Menschenseelen, von der Ewigkeit der Welt u. dergl.], vorzulesen und „zu erklären, sondern ihnen auch die Wahrheit der christlichen Religion auf alle Weise klar zu machen und sie möglichst überzeugend vorzutragen und mit allem Eifer dergl. philosophische Schwierigkeiten, die ja alle lösbar sind, nach Kräften zurückzuweisen und zu lösen"[1]). Auf diesen Kanon verweist auch P. *Ledesma* und sagt, unsere Konstitution, welche befiehlt „Aristoteles zu folgen" und auch die Kommentatoren zu bezeichnen, „welchen die Professoren vor andern, in der Lehre, welche sie tradieren, sich anschließen sollen", sei zu verstehen, wie jener Kanon[2]); daher auch seine Forderung: es seien die besten Auktoren für die einzelnen Bücher des Aristoteles auszuwählen und von dessen Sentenz oder der allgemein angenommenen soll der Lehrer nicht leicht abweichen. Er fügt aber doch hinzu, „sed aliqua tamen parva concedatur opinandi libertas"[3]). Wenn man sich die Zügellosigkeit des damaligen Zeitalters vor Augen hält, welche selbstredend fast alle Zeitgenossen mehr oder weniger beeinflußte, wird man sowohl die Gegenmaßregeln, welche im Institut schon enthalten waren, begreifen, als auch jene, welche der hl. *Franz Borja* aufs neue traf, und auch den Standpunkt, den Ledesma einnahm, als Stimmen laut wurden, die Vorschriften Borjas wieder abzuschaffen oder wenigstens nicht mehr zu urgieren. Im ersten Gutachten, wo er im allgemeinen zur Frage Stellung nimmt, spricht er sich ganz dagegen aus, vor allem auf Grund der gemachten Erfahrungen[4]). Im zweiten macht er auf die einzelnen Thesen eingehend schon einige Zugeständnisse. Falls andere wichtigere Thesen vorgeschrieben würden, ist er dafür, einzelne von den bisherigen zu streichen, z. B. die 9., welche besagt, daß die Haare nicht von der Seele in-

---

1) *Harduin*, Acta Conciliorum IX 1720.
2) MP 461. 3) MP 145/6.
4) Vgl. bes. MP 546 unten.

formiert werden, die 10., welche ausspricht, daß die erste Materie nicht der unmittelbare Träger der vegetativen und sensitiven Fähigkeiten sei, die 13., daß es nur 5 Prädikabilien gebe. Für die Weglassung der 17.: „Coelum constat ex materia et forma ... et oppositum non teneatur secundum Aristotelem“ wird ausdrücklich als Grund angeführt, weil sie nicht so den Glauben berühre[1]). Umgekehrt ist es fast immer die enge Beziehung zu Wahrheiten der Offenbarung, welche L. geltend macht, wenn er sich für die Beibehaltung ausspricht, so zuerst allgemein[2]), dann einzeln[3]) in Bezug auf die 1., 8., die 12., 14., 15. u. 16.[4]). Die meisten sind eben den Irrtümern entgegengesetzt, welche damals in Italien die Neu-Peripatetiker auch nach der Verurteilung durch das 5. Laterankonzil als philosophisch wahr verteidigten. Die Hauptirrtümer derselben waren ja die Leugnung der Vorsehung und die Lehre von der Sterblichkeit der Menschenseele und der Identität derselben in allen Menschen. Einzelne

---

[1]) MP. 567/8.

[2]) MP. 544. [3]) MP. 548—568.

[4]) Diese Thesen lauten: 1a Deus est infinitae virtutis intensivae et agens liberum secundum veram philosophiam et rationem naturalem. 2a Deus habet providentiam omnium inferiorum etiam singularium et humanarum rerum, et cognoscit omnia praesentia, praeterita et futura, sec. veram philos. ... 3a Angeli ponuntur vere in praedicamento, et non sunt purus actus, secundum ... 4a Angeli sunt in loco et moventur localiter, ita ut non sit asserendum in nullo loco esse aut non moveri, ita ut substantia sit praesens modo aliquo uni, et postea alteri loco. 5a Anima intellectiva non est assistens sed vere forma informans, sec. Aristotelem ... 6a Anima intellectiva non est una numero in omnibus hominibus, sed in singulis hominibus, distincta et propria, sec. Arist. ... 7a Anima intellectiva est immortalis, sec. Arist. ... 8a Non sunt plures animae in homine, intellectiva, sensitiva, vegetativa; nec in bruto sensitiva et vegetativa, sec. Arist. ... 11a Humores aliquo modo sunt partes hominis seu animalis. 12a Tota quidditas substantiae compositae non est sola forma, sed materia et forma. 14a Essentia divina non habet unam subsistentiam communem tribus personis, sed tantum tres subsistentias personales. 15a Peccatum et malum formaliter est privatio, et non positivum quid. 16a Praedestinationis non datur causa ex parte nostra.

Neu-Peripatetiker werden von L. ausdrücklich als Gegner genannt, so *Alexander Achillinus*[1]). Die Rücksichtnahme auf diese Gegnerschaft veranlaßte auch den Zusatz „nach Aristoteles und der wahren Philosophie und natürlichen Vernunfterkenntnis" oder „und der gegenteiligen Ansicht des Aristoteles soll nicht beigestimmt werden". Auch diesen Zusatz „*sec. Aristotelem*" will L. beibehalten wissen, weil „heutzutage viele Aristoteles für das Licht der Natur (*lumen naturae*) halten und es bei den Schülern einen schlechten Eindruck machte und bei den Auswärtigen Ärgernis hervorriefe, wenn man unentschieden ließe, ob Aristoteles hierin zweifle oder das Gegenteil lehre[2]). Man sieht, daß für L. vor allem ein äußerer Grund bestimmend war, von den ihm unterstellten Professoren zu verlangen, daß sie gewisse Sätze als Lehre des Aristoteles verteidigen: das ganz außerordentliche Ansehen des Aristoteles bei den Zeitgenossen. Unter anderen Zeitumständen hätte er gestattet, dem Aristoteles die eine oder andere gegenteilige Meinung zuzuschreiben. Diesen Zwang sollten sich aber die Professoren nur dann auferlegen, wenn sowohl die der Offenbarung günstige als die gegenteilige Sentenz mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und von gewichtigen Autoren dem Aristoteles zugeschrieben würden. Daß aber in diesem Falle die erstere als aristotelisch zu verteidigen sei, wird oft und mit Nachdruck eingeschärft[3]). Die Verhaltungsmaßregeln, welche Ledesma hier gegenüber dem Neu-Aristotelismus empfiehlt, zeugen von großer Klug-

---

1) MP. 552. 2) MP. 569.

3) MP. 550, 553, 554, 569. Aus dieser Regel der Aristotelesinterpretation folgt für uns hinwiederum eine wichtige Regel für die Interpretation jener Kommentatoren, welche sich dieselbe zu eigen machten, nämlich die: wenn jene Kommentatoren in strittigen Fällen dem Aristoteles die dem Dogma günstige Sentenz zuschreiben, so bedeutet das an sich noch nicht, daß sie auf Grund des Textes überzeugt waren, Aristoteles müsse so erklärt werden, sondern nur, daß er nach ihrer, sei es auf Grund des Textes, sei es durch das Vorgehen anderer, gewonnenen Überzeugung, so erklärt werden könne. Ähnliches gilt, wie wir gleich sehen werden, mit entsprechenden Änderungen in Bezug auf die Kommentatoren des hl. Thomas.

heit. Wegen des guten Kernes, der in dieser Richtung lag, konnte man sie nicht rundweg abweisen. Das durch den Humanismus veranlaßte Zurückgehen auf die klassischen Auktoren war gut. Verkehrt war nur, daß sie von der Entwicklung, welche die *philosophia perennis* in der Scholastik genommen hatte, ganz absahen und das Ansehen des Aristoteles nicht bloß gebührend hochhielten, sondern sogar über das richtige Maß hinaufschraubten. Es ist das Schicksal beinahe aller guten Richtungen, daß mit der Zeit das Einseitige, das in jeder „Richtung" steckt, am meisten betont wird. Man mag die Erklärungskünste Ledesmas unsympathisch und mehr eines Diplomaten als eines Gelehrten würdig finden, aber wenn eine gute Richtung einmal auf dem Punkte angelangt ist wie damals der Neu-Peripatetismus, so bleibt denen, welche die goldene Mitte einhalten wollen, nichts anderes übrig, als entweder sich solcher Auswege zu bedienen oder den Vertretern jener Richtung vor den Kopf zu stoßen. Wir sahen vorhin, daß Ledesma eine ähnliche Erklärungsweise empfahl in Bezug auf *Thomas* für den Fall, daß derselbe von der allgemein angenommenen oder besser begründeten Meinung abzuweichen schien. Die 6 Väter, welche die erste Studienordnung zu entwerfen haben, werden dieses Verfahren auch ihrerseits empfehlen mit Berufung auf Vorbilder außerhalb der Gesellschaft[1]).

Den 17 Thesen, welche wir eben durch L. kennen gelernt, hatte *Franz Borja* fünf allgemeine richtunggebende Grundsätze vorausgestellt, welche *Le Bachelet* nach einer Handschrift der Bibl. Vitt. Em. veröffentlicht hat[2]). Der

---

[1]) *Pachtler-Duhr*, Ratio studiorum II 54.

[2]) *Le Bachelet H.-M. S. J.*, Bellarmin avant son Cardinalat 1542—1598. Correspondance et Documents. Paris, Beauchesne 1911 S. 501. Sie lauten: „1. Nulla defendatur opinio quae aversetur vel deroget vel minus fidei faveat tam in philosophia quam in theologia. 2. Nihil defendatur quod est contra axiomata recepta philosophorum, qualia sunt: tantum sunt quatuor elementa, sunt tantum quatuor genera causarum, esse tria principia rerum naturalium, ignis est calidus et siccus, aer humidus et calidus. 3. Nihil defendatur contra communissimam philosophorum et theologorum sententiam, ut quod agentia

erste derselben hat deutliche Beziehung auf die damaligen neu-aristotelischen Strömungen und verbietet in der Philosophie und Theologie irgend eine Meinung zu vertreten, welche dem Glauben entgegengesetzt, abträglich oder minder günstig wäre. Die übrigen vier regeln das Verhalten zu den schon bestehenden Doktrinen. Borja unterunterscheidet vier Arten von Lehren: 1. Axiome, wie z. B. das von den 4 Elementen, den 4 Grundeigenschaften, von Materie und Form; 2. allgemein angenommene Lehren (z. B. von der Unmöglichkeit der *actio in distans*); 3. allgemein und 4. bei einem Teile der Theologen und Philosophen anerkannte Sätze. Gegen die ersteren zwei Arten wird ein Widerspruch überhaupt nicht geduldet, gegen die letzteren zwei nur nach Einvernehmen mit den Studienpräfekten oder Obern.

Im röm. Kolleg trat nach diesem Erlasse, wie uns L. versichert, Ruhe ein. Die Gefahr des neu-averroistischen Einflusses mußte sich indes noch lange fühlbar machen. Auch die 3. Generalkongregation, welche 8 Jahre später, d. i. im Frühling 1573 tagte, befaßte sich noch mit der Angelegenheit und legte in einem Dekrete dem P. General ans Herz, darüber zu wachen, daß die Philosophieprofessoren nur mit großer Auswahl glaubensfeindliche Aristoteleskommentatoren lesen und nur zu dem Zwecke, um sie zu widerlegen. Gegenüber der Trennung von Glaube und Wissen auf gegnerischer Seite wird bestimmt, die Philosophie soll so vorgetragen werden, daß sie der wahren scholastischen Theologie nütze und diene[1]).

---

naturalia agant sine medio. 4. Nulla defendatur opinio contra communem, inconsulto superiore vel praefecto. 5. Nulla nova opinio in theologia vel philosophia introducatur, inconsulto superiore".

[1]) R. P. N. Praepositus Generalis commendatum magnopere habet, ut Praeceptores nostri qui interpretantur Aristotelem nonnisi cum magno delectu interpretes eos legant, qui contra christiana dogmata impie scripserunt, et maxime ad ea impugnanda quae christianae veritati adversentur; et ita philosophiam interpretentur, ut verae theologiae scholasticae, quam nobis commendant Constitutiones ancillari et subservire faciant. 3 Congr. Decr. 8. Inst. II 228 f.

Alle die Grundsätze, welche wir bis jetzt bei Ledesma gefunden, treffen wir fast unverändert in einer Schrift, welche mit den Ansichten L.s zugleich die Meinungsäußerungen anderer Professoren des römischen Kollegs enthält[1]). Auffallend sind Reg 9 und 13, in welchen Magister *Achilles* sagt: „Beim Vortragen der Philosophie muß ein doppelter Mißbrauch vermieden werden: erstens zu große Freiheit, welche schadet, wie die Erfahrung in den Akademien Italiens zeigt; zweitens sich an die Lehre des einen oder andern Autors binden; denn das macht in Italien verächtlich und verhaßt. — In allen Fragen, welche den Glauben nicht berühren, sollen nicht alle verpflichtet werden, vollkommen derselben Ansicht zu folgen. Denn das macht uns, wie gesagt, in Italien verhaßt und die Lehre verächtlich und es wird der Fortschritt der hl. Lehre verhindert. Was zweifelhaft ist, soll als zweifelhaft belassen und den Geistern Bewegungsfreiheit gelassen werden. Daran erbauen sich die Auswärtigen, wenn sie das in der Gesellschaft sehen . . .“ Obwohl dieser Professor sein Votum für weitgehende Bewegungsfreiheit in einer eigens beigegebenen Denkschrift noch mit weitern Gründen und eingehender motivierte, trug er doch kein Bedenken, mit *Ledesma* und *Toletus* folgende Regel zu unterschreiben: „Die Lehrer sollen keine neuen Meinungen einführen im Gegensatz zu den allgemein angenommenen, ohne Beratung mit den Obern, auch nicht nach Belieben im Gegensatz zu Aristoteles ohne die Autorität der alten Autoren“. Es schien ihm also die von ihm geforderte Bewegungsfreiheit genügend verbürgt zu sein, falls es erlaubt war, von der allgemeinen Ansicht nach Rücksprache mit dem Obern und von der Sentenz des Aristoteles gestützt auf das Ansehen alter Autoren abzugehen.

Nach *Nadal* und *Ledesma*, den beiden Hauptorganisatoren des höheren Studienwesens, war wohl niemand so kompetent, zu beurteilen, welche Stellung zu Aristoteles und Thomas mit dem Geiste der Konstitutionen übereinstimmte, als P. Alphons **Salmeron,** der große Trienter Theologe und Gefährte des hl. *Ignatius.* Deshalb soll seine diesbezügliche Korrespondenz mit *Aquaviva* hier möglichst getreu skizziert werden.

Wie die Beunruhigung der Geister in Italien 1565 zu einem Aristotelesdekret geführt hatte, so drängten 1582 die Verhältnisse in Spanien zu einer Entscheidung über die Lehre des hl. Thomas. Schon gegen das Exerzitien-

[1]) MP. 160—163.

büchlein des hl. Ignatius war von einem Dominikaner der Vorwurf erhoben worden, es verstoße gegen die Lehre des hl. Thomas. Diese Klage wiederholte sich später in verschärftem Maße gegen die theologische Lehrtätigkeit der Gesellschaft[1]). Die geringste unvorsichtige Äußerung wurde beachtet und der Inquisition hinterbracht, bei welcher in jener aufgeregten Zeit jede Anklage auf Neuerung und Abweichung von bewährten Lehren und Lehrern in den Verdacht der Irrlehre brachte. Welch schwere Gefahren diese Spannung für die Gesellschaft bringen konnte, zeigte sich im Jänner des Jahres 1582[2]), als in Salamanca der Streit über die Gnadenhülfe ausbrach. Auch innerhalb der Gesellschaft gärte es stark. Wie einzelne spanische Patres alles daran setzten, um die Verfassung des Ordens zu ändern, so waren andere wenigstens mit seiner Lehrrichtung unzufrieden und verlangten absoluten Anschluß an Thomas teils aus persönlicher Überzeugung und Neigung, teils aus Furcht vor den Dominikanern und der Inquisition. P. *Deza* schrieb im April jenes Jahres, also zu einer Zeit, wo die Untersuchung auf Häresie gegen einige Patres, die an jenen Jännerdisputationen teilgenommen, noch im Gange war, einen Brief an *Aquaviva*, welcher diese Stimmung sehr lebhaft wiederspiegelt[3]). Die Gefahr von außen und die Uneinigkeit innerhalb der Gesellschaft drängte zu raschen Gegenmaßregeln. So wollte *Aquaviva* nicht abwarten, bis die Studienordnung vollendet wäre und beriet deshalb *Salmeron* und andere über die zu treffenden Maßnahmen. In seiner Antwort vom 1. Sept. 1582 berücksichtigt nun S. zwei Vorschläge, die von anderer Seite gemacht und, wie aus der spätern Geschiche der Studienordnung hervorzugehen scheint, manche Befürworter hatten. Der erste derselben ging dahin, alle Mitglieder ausnahmslos auf alle Sentenzen des hl. *Thomas* zu verpflichten, der andere forderte die Aufstellung eines Katalogs verbotener

---

[1]) Eingehender darüber bei *de Scorraille,* François Suarez I 206 ff, bes. 211—13.

[2]) *Astrain,* Historia IV 129—147.

[3]) *de Scorraille* l. c. 212.

Sentenzen. S. weist beide zurück. Am meisten Aufmerksamkeit schenkt er dem ersten Antrag. Weil derselbe aus einem zu großen Streben nach Einheitlichkeit der Lehre hervorging, wendet er sich zunächst gegen das utopische Ideal von der Einheit der Lehre in allem und jedem mit dem Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten, welche in zahlreichen Fällen zwischen großen und heiligen Männern geherrscht[1]), was zeige, daß jene vollkommene Einheit unmöglich sei. Dann gibt er Gründe an gegen die Wahl eines einzigen Autors, auf dessen Worte und Sätze alle schwören müßten, zuerst im allgemeinen, nachher insbesondere gegen die Wahl des hl. *Thomas.* Die allgemeinen Gründe sind: 1) Bisher sei in der Kirche noch kein Lehrer aufgetreten, der sich so in allen Werken auszeichnete, daß er nicht im einen oder andern Punkt zum mindesten weniger wahrscheinliche Meinungen gehegt als andere. 2) Nur den Büchern der hl. Schriften ist ausnahmslose Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Das Gegenteil hieße die Menschen Gott gleichstellen wollen[2]). Den be-

[1]) Epist. Salm. I 710. Caeterum, ut hoc honestissimum et utilissimum foret, ita illud attingere longe difficillimum est; rarissime enim concordia doctrinae invenitur et idem animorum voluntatumque consensus etiam in viris magna sanctitate praeditis, ut facile esset mihi, tum experientia tum illustribus exemplis ostendere. Quis enim nesciat tum Paulum et Barnabam tantos Christi apostolos, inter se nonnihil dissensionibus passos fuisse; Petrum et Paulum diversas imo contrarias sententias de legalium ceremoniarum observantia secutos, Cyprianum item cum Cornelio et Stephano pontificibus romanis de baptismo haereticorum disputasse, Hieronymum item cum Ruffino et Augustino de multis, spectantibus ad sacras litteras, oppositas sententias tenuisse; Chrysostomum item a Theophilo Alexandrino dissensisse? Idem possem aliis exemplis illuminare, nisi alio nostra properaret oratio.

[2]) L. c. 711. Primum igitur existimo Societati nostrae minime expedire, ut certum aliquem doctorem, sive scholasticae theologiae scriptorem, tanquam ducem nostrum ita deligamus et amplectamur, ut in eius verba et sententias iuremus omnes, ut pro illis tanquam pro aris et focis propugnandis decertemus. Nullus siquidem auctor hactenus in Ecclesia inventus (neque certum in futurum sperari potest) qui ita in omnibus suis scriptis et sensibus excelluerit, ut in

sonderen Gründen wird ein hohes Lob des hl. *Thomas* vorausgeschickt. „Unter den hochberühmten Theologen, welche in der Kirche Gottes erstanden, ragte der hl. *Thomas* ganz besonders hervor; welcher durch seine Schärfe, Klarheit und Gewandtheit seines Genies, die Kunst seiner Darstellungsweise, seine Belesenheit in den hl. Vätern die theologische Wissenschaft kraftvoll förderte und die Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse der Häretiker machtvoll verteidigte und vollkommen sicherstellte, weshalb auch von *Ignatius* mit Recht bestimmt worden, daß die Unsrigen ihn in der scholastischen Theologie vorlesen sollten, überzeugt, diejenigen werden gründliche und wahrhaft katholische Theologen sein, welche seinen Geist und seine Lehre in sich aufgenommen"[1]). Gegen die Verpflichtung aller auf alle Lehrmeinungen des hl. *Thomas* spreche aber folgendes: 1. Nicht einmal die Dominikaner verpflichten ihre Lektoren dazu. 2. Er lehrt manches z. T. falsche, z. T. überholte (betr. Unbefl. Empfängnis, über Konsekration des Kelches, Dispensgewalt, bezügl. eingegangener und nicht vollzogener Ehe, stütze theol. Sätze auf unsichere philos. Prinzipien). 3. Die Anhänglichkeit an einen Menschen ginge uns über die Liebe zur Wahrheit[2]). 4. Kirchenlehrern,

---

quibusdam interdum humana passus non fuerit prolapsus; aut ut parce loquar, qui non aliquando minus probabiliter senserit, quam alii, ut propterea nulla ei fiat iniuria si eius opinio deseratur. Deinde etiam solis canonicis libris hoc auctoritatis fastigium convenit, ut nihil sit in eis reiiciendum, nihil repudiandum, nihil non omni fide suscipiendum et exosculandum, quamquam nobis forsitan aliter videretur. Esset enim homines Deo aequare velle, cuius bonitate et munificentia allata est in mundum prophetica scriptura.

[1]) L. c. 711—712.

[2]) L. c. 712. Tamen quoniam in quibusdam nonnulla sensit, quae ab aliis theologis communiter non recipiuntur et quae nostro tempori minime conveniunt, non putavit operae pretium esse, ut praecepto aliquo nostri adigantur ad omnes eius sententias tuendas ac propugnandas, cum nec ipsi dominicanae familiae lectores ad hoc per suos superiores cogantur. Nam ut praetermittam, quae de conceptione beatae Virginis docuit, nonnulla sunt magni momenti, quae non video qua ratione defendi possint, ut quae scripsit de forma verborum, quibus conficitur sanguis Christi, in quibus etiam a suis deseritur.

wie *Hieronymus*, *Augustinus*, *Cyprianus*, wird keine Unbill angetan durch Abweichen von ihrer Meinung; warum *Thomas?* 5. Mit und wegen der soliden Lehre eines Autors braucht man von ihm nicht jede, wenngleich schwach begründete Meinung anzunehmen. 6. Die auswärtigen Schüler wollen die besser begründete Doktrin hören, von wem immer sie herstammt. 7. Die Vorschrift ausnahmslosen Anschlusses an Th. würde die bisherige unvollkommene Einheit nicht vervollkommnen, sondern im Gegenteil gefährden. 8. Die plötzliche Metamorphose würde die Ges. lächerlich machen[1]). An diese Begründung schließt S. eine Zurückweisung des Einwandes, die Lehre des hl. Th. sei durch die Konstitutionen vorgeschrieben. „Es ist Th. vorzulesen", bedeute nicht soviel, als „es ist

---

Rursus quae de matrimonio rato et non consummato scripsit, tradens in illud papae dispensationem non cadere; cujus tamen contrarium et ante aliquot secula, et nostra etiam aetate pontifices nonnulli fecerunt; ut interim omittam, quae de matrimonio clandestino in concilio tridentino sunt revocata, ac proinde tempori nostro non sunt accommodata. Non desunt alia, quae poteram proponere etiam ex principiis philosophicis desumpta, quibus assertiones theologicas parum solidas et firmas interdum reddidit. Videremur etiam in futurum plus hominem quam ipsam veritatem diligere, quae a quocunque dicatur ut Ambrosius dixit a Sancto dicitur Spiritu: et ut ipse quoque philosophus dixisse perhibetur: Amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas; —

[1]) L. c. 713. Quod si interdum Hieronymi, vel Augustini vel Cypriani sententiam pro veritate aliqua tuenda non recipimus et in hac parte nulla infertur tantis viris contumelia, quos scimus excellentes et praestantes in Ecclesia Dei doctores extitisse, quid absurdi erit, si in nonnullis dicamur non sequi sententiam B. Thomae? Et ut periculum est, ne propter bene dicta ab aliquo scriptore, illa etiam, quae levibus et debilibus rationibus interdum comprobat, amplectamur, ita rursus cavendum est, ne propter aliqua minus solide et efficaciter disputata velimus, quae firmis et efficacibus argumentis comprobantur, respuere; ut interim nihil dicam de externis, qui nostras scholas frequentant, qui desiderant eam doctrinam audire, quae magis solida et firma est, a quocunque tandem illa dicatur. Et ita timeo, ne, cum mederi volumus dissidiorum in dogmatibus morbo, maius aliquod vulnus illi accersamus et ex jesuinis (*sic*) asserant nos mirabili metamorphosi in thomistas aut in dominicanos transformatos.

ihm zu folgen", wie ein Vergleich mit den entsprechenden Vorschriften bezügl. Aristoteles zeige[1]. Der Ansicht, welche S. hier zurückweist, scheint P. *Ledesma* gehuldigt zu haben; denn er sagt von der Lehre des hl. *Thomas* „quam tantopere laudant Constitutiones, ut doceri ac communiter sequi volunt"[2]. Dieselbe Ansicht scheint sich kundzugeben in dem Verweise, welchen der General P. *Mercurian* durch den Visitator *Diego Avellanada Franz Suarez* zukommen ließ, als dieser angeklagt worden war, von *Thomas* abzuweichen, sowie in der Antwort des P. *Suarez* vom 10. April 1579[3]. In einer Anweisung zum Disputieren, welche nach einer Notiz des P. *Brunelli* auf den General *Laynez* oder *Borja* zurückgehen soll, heißt es: „Gemäß den Konstitutionen folge man der Lehre des hl. Thomas sowohl in der Theologie als in den *Artes* ... und jene, welche gegen seine Meinungen argumentieren, sollen dies nicht tun, um die entgegengesetzte Meinung zu halten, es sei denn in einigen gegenteiligen Sentenzen, welche durch den Gehorsam bestimmt wurden, damit man sie als sicher oder als zweifelhaft verteidige"[4]. Diese Einschränkung weist aber so klar auf den Thesenkatalog der ersten Studienordnung hin, daß das Schriftstück spätern Ursprungs sein muß.

Auch an dem Texte der Summa, meint S., sei nicht so festzuhalten, daß nicht nach reiflicher Überlegung vom P. General ein von einem Jesuiten verfaßter theol. Kurs eingeführt werden könnte, da *Ignatius* dies „er-

---

[1] L. c. 713. Trotz dieser Erklärung eines Gefährten des hl. Ignatius steht für *Beltran de Heredia* (in Ciencia Tomista VI 388) die Richtigkeit der gegenteiligen Auslegung, wie es scheint, ganz außer Zweifel.

[2] MP. 545.

[3] *Tacchi-Venturi Pietro,* Storia della compagnia di Gesù in Italia I (1910) 485 vgl. 486—88. Ähnlich in einem Briefe an *Avellanada* selbst, s. *de Scorraille,* François Suarez I 221.

[4] MP. 484. „Mandar, conforme á las constituciones, que se siga la doctrina de santo Thomas, assi en la theologia como en las artes.. y los que argüien contra sus opiniones, ni argüian, ni muestren que arguten por tener la opinión contraria, si non fuese en algunas opiniones, que por la obediençia estuuieren determinadas en contrario ó para seguirse ó para tenerse problematice".

wartet" habe und da ja alle wissenschaftlichen Disziplinen Fortschritte machten[1]).

Hier treffen sich somit die Ansichten von *Salmeron* und *Nadal*. *Ledesma* hingegen und die übrigen Theologen aus der Gesellschaft, von denen uns Gutachten aus jener Zeit zugänglich sind, befürworten die Beibehaltung der Summa und suchen in der Kürzung und Ergänzung derselben (auch *Nadal* vorläufig) die Lösung der Textfrage. Die Kürzung sollte in der Weglassung aller mehr philosophischen Fragen und in der Vermeidung von Wiederholungen bestehen[2]), die Ergänzung hingegen in der Orientierung über die Meinungen anderer Theologen, wie *Cajetanus, Capreolus, Scotus, Durandus, Gabriel Biel* mit ihren Gründen[3]), vor allem aber in der Anführung anderer Argumente. P. *Perez* sagt in einer Anleitung zur Erklärung des 1. Teiles der Summa, man solle bei den Beweisen des hl. Thomas „nicht zu lange verweilen und sie nicht zu sehr verteidigen, noch versuchen, zu zeigen, daß sie so zwingend seien, daß kein Einwand dagegen aufkommen könnte, da sie oft nur Wahrscheinlichkeitsgründe seien"[4]). Auch *Ledesma* setzt es als selbstverständlich voraus, daß der Professor eigene Beweise vorbringe[5]). Man scheint vor allem die Beweise positiver Art aus Schrift und Tradition ergänzt zu haben. Dazu bekamen die ersten Jesuiten vielfältige Anregung. Zunächst lag eine eifrigere Pflege der positiven bes. der historischen Fächer im Geiste des humanistischen Zeitalters. Dann konnte es ihnen als Spaniern kaum entgehen, daß die großartige Erneuerung der kirchlichen Studien, welche von Salamanca ausging, zustande kam durch das Zurückgehen einerseits auf *Thomas* von Aquin, das unvergleichliche Vorbild der speculativen Theologie, anderseits auf Schrift und Tradition, die wahren Quellen der positiven Offen-

---

[1]) L. c. 714. Quodsi aliquando contingeret, ut alquis ex nostris Dei munere mitteretur, qui doctrinam theologicam nova quadam ratione et praestantiori via scripto traderet, ut aliquando futurum exspectabat bonae memoriae B. Ignatius; non esset illi resistendum, sed res referenda ad Patrem Generalem, qui, re cognita, et cum aliis, quos vellet, consultata, si operae pretium esset et cognosceret aptum esse, eum ad operis coepti consummationem urgere, et, quatenus opus esset, fovere et adjuvare posset. Quandoquidem omnes disciplinae progressu temporis excultae fuerunt et perfectae; et non est humanum ingenium adeo effoetum et sterile, ut non possit, iuvante Domino, illud aliquando praestare. Cur ergo volumus nobis ipsis hanc gloriam invidere, si illam nobis Deus concedere dignetur?

[2]) MP. 518, 572—581, 693, 718 reg. 7 u. 8.

[3]) MP. 519, 866 [4]) MP. 573. [5]) MP. 570.

barung[1]). Während der Zeit, als *Ignatius*, *Franz Xaver* und *Peter Faber* schon (1530) in Paris studierten, erließ die Artistenfakultät einen ernsten Protest gegen die einseitige Spekulation und die Vernachlässigung der wahren Offenbarungsquellen[2]). Auf dem Konzil von Trient gab der Kardinallegat *Cervino* den Jesuiten, welche als Theologen des Papstes und verschiedener Bischöfe dort weilten, den Auftrag, aus den hl. Vätern und den Konzilien Stellen zu sammeln zur Widerlegung der Neuerer und die Ausführung dieser Arbeit trug ihnen viel Anerkennung ein. Aus all dem erklärt sich, daß sowohl *Ignatius* als seine Nachfolger im Generalat der positiven Theologie gebührende Aufmerksamkeit schenkten. *Ignatius* hatte in der Ausgabe der Konstitutionen vom J. 1552 neben der Summa des hl. *Thomas* den Magister Sententiarum vorgeschrieben, bis ein dem Fortschritt der Wissenschaft entsprechenderes Lehrbuch eingeführt werden könnte[3]). Im selben Jahre verlangte die Kommission, welche für die Reform der Wiener Universität eingesetzt war, von *Canisius*, er möchte ein Theologiekompendium, welches er zu verfassen und zu diktieren begonnen hatte, so erweitern, daß es an der Universität an Stelle der Sentenzenbücher als Dogmatikhandbuch dienen könnte. Vor allem sollten darin die Dogmen gegen die Häretiker aus Schrift und Vätern bewiesen werden[4]). *Canisius* und die Wiener schoben aber diese Last auf *Lainez* ab[5]). Obwohl sich dieser aus Demut sträubte, trug es ihm *Ignatius* dennoch auf und Anfang 53 begann er damit und konnte von den 5 geplanten Teilen anfangs September den 2., 3. u. 4. an *Ignatius* senden. Er hatte nicht ein Kompendium, sondern mit Billigung des P. *Natalis* ein groß angelegtes Werk zu schaffen begonnen, aus dem nachher ein Auszug gemacht werden sollte. *Ignatius* zeigte für das Unternehmen so großes Interesse, daß er am 2. Jänner 53 in allen Häusern Italiens Gebete für das Gelingen desselben ansagen ließ und *Polanco* schrieb im Juni desselben Jahres an *Canisius*, er hoffe, daß es für das allgemeine Wohl nicht bloß in Deutschland nützlich sein werde[6]). *Ignatius* trug *Lainez* auch die Fortsetzung und die Anfertigung

---

[1]) Vgl. *Ehrle*, Katholik (1884 II) 64, 512 f. *Grabmann M.* in ZfkTh. 1915, XXXIX 721.

[2]) *Du-Boulay*, Historia Universitatis Parisiensis (Paris 1673) VI 227.

[3]) Constit. P. 4 c. 14. Inst. II 79.

[4]) *Polanco*, Vita s. Ign. et hist. S. J. (II 569).

[5]) Ib. III 265 f.

[6]) *Braunsberger*, B. Petri Canisii S. J. Epistolae et Acta (Friburgi Brisg., Herder, 1896) I 428.

eines Auszuges auf, aber dringende Beschäftigungen ließen diesen trotz weitern Drängens von seiten des Generals je länger desto weniger dazu kommen, und so mußte P. *Gaudanus* in Wien ein Compendium aus *Lainez'* Werk vortragen[1]). Es mag zweifelhaft erscheinen, ob *Ignatius* sich das Werk von *Lainez* als Summa der positiven oder der spekulativen Theologie dachte. Es hängt davon ab, ob er die Sentenzenbücher, an deren Stelle ja *Lainez'* Buch treten sollte, zur positiven oder spekulativen gerechnet hat. Für ersteres spricht der Charakter der Sentenzenbücher und der Umstand, daß *Ignatius* dieselben n e b e n der „scholastischen" Theologie des hl. *Thomas* vorschrieb. Für letzteres der Wortlaut der *Declaratio B* zum 14. Kapitel des 4. Teiles der Konstitutionen, die vielleicht auch so verstanden werden könnte, als ob jene zeitgemäßere „scholastische Theologie" bloß an Stelle des Magisters gelesen werden sollte. Am wahrscheinlichsten ist, daß beide ersetzt und in jener idealen Summa die Spekulation des Aquinaten und die Erudition des Lombarden in einer den bisherigen Fortschritten und gegenwärtigen Bedürfnissen entsprechenden Weise vereinigt werden sollten. Nach der ganz hervorragenden Stellung zu schließen, welche *Lainez* unter der auserlesenen Schar katholischer Gottesgelehrten, welche sich zum Trienter Konzil einfanden, inne hatte, wäre er an sich der Mann gewesen, diese Synthese positiver und spekulativer Theologie zu vollziehen. *Canisius* schätzte seine Arbeit sehr hoch ein[2]). Als er 1558 von den Löwener Theologen und ihrem Kanzler *Ruard Tapper* um eine theologische Summe gebeten wurde, die sie als Handbuch statt der Sentenzen einführen könnten, bat er *Lainez*, der damals Generalvikar war, sein Werk wenigstens für die nördlichen Gegenden nützlich zu machen und erbot sich, auf Anweisung von *Lainez* mit Hilfe anderer, bes. des P. *Gaudanus* (er glaube, daß die bisherige Erfahrung nicht ganz unnütz sein würde) einen Abriß davon fertig zu stellen[3]).

Unter *Franz Borgias* war ein junger Theologieprofessor *Bonifazio Canobio* in P a d u a Veranlassung zu einer sehr deutlichen Aussprache der Grundsätze, welche damals in der Kurie des P. Generals galten. *Polanco* schrieb diesem Professor, der sich zu sehr der Spekulation hingab und in derselben noch überdies seine eigenen Wege ging, im Auftrag des P. Generals unter dem 13. Mai 1570: „in der Philosophie haben jene [die Vernunft-

---

1) *Polanco*, Vita s. Ign. et hist. S. J. III 67 u. 68, IX 234 f.

2) *Braunsberger* l. c. II 47.

3) *Braunsberger* l. c. II 213 f; Lainii Monumenta II 108, III 190.

gründe] den ersten Platz, aber in der Theologie (da sie ja Glaubenslehre ist und gegründet auf das Licht der Offenbarung) sind die ersten Beweise jene aus der Schrift, den Konzilien, der Überlieferung und den Dekreten der Päpste, wie ihr wißt; die zweiten aus den Schriften der Lehrer, welche in der Kirche in Ansehen stehen; die letzten sind die Vernunftgründe"[1]). Der Durchführung dieser Grundsätze tat auch die Weglassung der Vorlesungen über die Sentenzen keinen Eintrag. Man gelangte jetzt vielmehr zu einer harmonischen Verbindung der positiven und spekulativen Theologie. Schon früh machte man in dieser Richtung Versuche, die großen Erfolg hatten. So berichtet *Polanco* zum Jahre 1550[2]), daß der theol. Kurs des P. *Gasp. Lopez* in Herez „besten Erfolg hatte, da er die Lehre des hl. *Thomas* und *Bonaventura* mit der Erudition der Konzilien und des kanonischen Rechtes verbunden hatte". Derjenige aber, welcher diese Aufgabe mit Meisterschaft durchzuführen begann, war *Franz Suarez*, und er stach dadurch so sehr gegen die meisten zeitgenössischen Theologen ab, daß er sich beim P. General *Everard Mercurian* wegen der Anklage auf Neuerungssucht rechtfertigen mußte[3]).

Aus der Zeit, die uns beschäftigt, stammt wahrscheinlich auch das Studienprogramm des P. *Maldonat*[4]), dessen Festsetzung und Durchführung ohne Zweifel die denkbar beste Gewähr für eine harmonische Verbindung der positiven und spekulativen Theologie bieten konnte. Nach ihm soll der Professor der scholastischen Theologie zwar in allen Teilen der Philosophie unterrichtet sein. „Viel notwendiger aber ist es, daß er in allen Fächern der Theologie bewandert sei: und zwar vorerst in der hl. Schrift, welche die Quelle der gesamten Theologie ist, damit er durch die Schrift die Irrlehrer zu widerlegen imstande sei; dann aus demselben Grunde in den Konzilsbeschlüssen und den Schriften der alten Lehrer; in den Glaubensüberzeugungen der Kirche und in der Kirchengeschichte, welcher oft die Beweise zu entnehmen sind; schließlich in den scholastischen Autoren so gut, daß er mit den meisten ihrer Ansichten über die einzelnen Fragen vertraut sei, in *Thomas* aber so ganz vorzüglich, daß er ihn durch und durch kenne"[5]). Der Professor soll beim Vortrag „nichts diktieren, was sich bei *Thomas* oder *Cajetan* findet, außer es bedürfe der Erklärung durch eine kurze Anmerkung. Kurz diktieren soll er dagegen die Zeugnisse der hl. Schrift und der alten Schriftsteller, die Ansichten und Gründe

---

[1]) *Tacchi-Venturi* I 62 f, 477 f.

[2]) Vita s. Ign. II 129.

[3]) Vgl. s. Brief v. 2. Juli 1579 bei *Tacchi-Venturi* I 486—88.

[4]) MP. 864—870. [5]) L. c. 864.

anderer Scholastiker, wenn er welche, die nicht in *Thomas* oder *Cajetan* stehen, anführt, um sie zu beweisen oder zu widerlegen“[6]).

Gegen die Abfassung eines Index verbotener Sentenzen führt *Salmeron* nur einen Grund an: das teilweise Mißlingen des früheren. Sollte trotzdem ein solcher Katalog abgefaßt werden, so müßte die Zahl seiner Sätze möglichst beschränkt werden, „damit es nicht den Anschein habe, als wollten wir dem menschlichen Verstande zu enge Fesseln anlegen oder Meinungen und Sätze, welche von der Kirche noch nicht verurteilt wurden, durch unser Urteil verdammen. Sodann auch, um nicht rigoroser zu erscheinen als andere Orden, welche ihren Theologen erlauben, jene Sätze nach Belieben anzugreifen oder zu verteidigen. Man sollte meinen, es reiche für die Unsrigen hin, wenn ihnen die Regeln der hl. Schrift, die Entscheidungen der Kirche, die Dekrete der Päpste und der Konzilien als eine Art Schranken dienen, um sie zum richtigen Verständnis für Glaube und Frömmigkeit anzuleiten und anzuhalten“[1]).

S.s eigener Vorschlag ist dieser[2]): Es müsse gut vorgesehen werden, daß nicht irgend einer, der von Natur aus etwas frei und neuerungssüchtig sei, eine Lehre vorbringe, welche entweder mit häretischen Ansichten irgendwie im Einklang oder mit Folgerungen aus den obersten Prinzipien der Theologen oder Philosophen im Widerspruch stehe. Die Entscheidung, ob eine solche Lehre vorliegt, soll den Provinzialen zustehen. Am Schlusse des Schreibens faßt S. seine Stellungnahme zusammen[3]) in den Worten des hl. Paulus an die Phil 3,15. 16: „Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus; et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit. Verumtamen ad quod pervenimus, ut idem sapiamus in eadem permaneamus regula“.

---

[1]) MP. 866.

[1]) L. c. 714. Et satis esse putandum nostris est, si sacrae regulis Scripturae et Ecclesiae definitionibus et pontificum et conciliorum decretis, ad recte de fide et pietate sentiendum, tanquam cancellis quibusdam constringantur et arctentur.

[2]) Epist. Salm. II 713 f.

[3]) L. c. 715.

Was in diesem Schreiben nach den Auslassungen über die Wahl eines Autors am meisten Verwunderung erregen dürfte, ist die Ablehnung eines Katalogs verbotener Sentenzen mit der Motivierung, es brauche keine weiteren Schranken als die Entscheidungen der Kirche. Es scheint das gerade Gegenteil von dem zu sein, was *Ignatius* in den Konstitutionen vorschreibt, wenn er verlangt, daß auch in den Lehrmeinungen, wo die kathol. Gelehrten uneins sind, Gleichförmigkeit herrschen soll[1]). Zur Entschuldigung von S. könnte zunächst angeführt werden, daß auch *Ledesma*, der so sehr für die Einheit der Lehre und für die Beibehaltung jener Thesen, an deren Abfassung er mitgearbeitet hatte, einstand, schließlich bei der Entscheidung, ob sie beizubehalten seien, ihre Verknüpfung mit Glaubenssätzen oder die allgemeine Anerkennung von seiten der kath. Gelehrten als Kriterium anwandte. Auch in den übrigen Meinungsäußerungen *Ledesmas* kehrt immer als Norm wieder: man solle nicht von der allgemeinen Sentenz abweichen ohne Erlaubnis des Obern. Dies verlangt aber auch S. in seinem Schreiben. Damit wäre S. irgendwie entschuldigt. Es wäre aber doch schwer begreiflich, daß er, der Genosse des hl. *Ignatius*, jene Bestimmung der Konstitutionen übersehen haben sollte.

In der Tat verlangt er doch nicht bloß in kirchlich entschiedenen oder in allgemein angenommenen Lehren Übereinstimmung, sondern in allem, worin in der Gesellschaft schon Übereinstimmung erzielt worden. „Denn es will der Apostel, daß wir wenigstens in jenen Lehrsätzen, zu welchen wir (übereinstimmend) gelangt sind, Einheit und Einklang bewahren, in den übrigen aber unsere Freiheit genießen“[2]). Daß diese in der Gesellschaft allgemein anerkannten Sätze nicht bloß die von allen kath. Ge-

---

[1]) P. 3 c. 1 n. 18 O. Instit. II 46, 49.

[2]) Epist. Salm. II 715. Quodsi perfectam doctrinae unitatem assequi non valeamus, ad eam tamen, quae hic dum vivimus haberi potest, perveniamus iuxta illud apostolicum: „Quicunque ergo perfecti . . .“ Vult enim apostolus, ut saltem in his, ad quae pervenimus dogmata, eorum consensum et concordiam retineamus; in reliquis libertate nostra fruamur.

lehrten angenommenen waren, geht hervor aus seiner Befürchtung, es möchte durch das Urgieren eines ausnahmslosen Anschlusses an *Thomas* die schon bestehende Einheit gefährdet werden und die spöttische Bemerkung fallen, die Mitglieder der Gesellschaft seien „durch eine zauberhafte Metamorphose aus Jesuiten in Thomisten oder Dominikaner verwandelt worden". Letztere Bemerkung zeigt, daß die Gesellschaft nicht erst durch den Einfluß von *Suarez* und nicht erst infolge der Kontroverse über die Gnadenhilfe als eigene Schule den „Thomisten" gegenüber stand, sondern daß dieser Gegensatz schon 1582 nicht bloß bestand, sondern auch öffentlich bekannt war. Bestanden hat er schon um 1550, als *Nadal* die Abfassung eines theol. Kurses wünschte: „in welchem die Parteien der Thomisten, Skotisten und Nominalisten widerlegt und die reine unverfälschte scholastische Theologie gelehrt" werden sollte[1]).

Man muß sich wundern, daß die Gesellschaft sich in so kurzer Zeit zu einer Art selbständiger Schule entwickelte, daß es in ihr überhaupt zu einer gewissen Einheit der Lehre kommen konnte. Die äußern Verhältnisse schienen einer solchen Entwicklung keineswegs günstig zu sein. Die ersten Gefährten des hl. Ignatius hatten allerdings alle an der Sorbonne studiert und nach ihnen viele andere, die der Gesellschaft später beitraten oder schon beigetreten waren. Aber Paris war eher geeignet, die Verschiedenheit der Ansichten zu fördern, waren ja doch an jener Universität wie früher so damals die verschiedensten Orden und die verschiedensten Richtungen vertreten. Sodann hatten viele an andern Universitäten, in Spanien, Belgien, Deutschland, ihre Studien gemacht. Auch später schickte Ignatius zu gleicher Zeit Scholastiker nach Paris, Löwen, Coimbra[2]). Wenn wir nicht irren, lag der Grund für die Einheit und Eigenart der Jesuitenschule darin, daß Ignatius und seine Jünger schon von Anfang an festhielten an dem Grundsatze, in jeder Fakultät die solidere und besser begründete Lehre vorzutragen. *Salmeron* hat diesen Grundsatz in seinem Briefe in das Axiom „Amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas" gekleidet. Deshalb erschienen die Jesuiten schon damals gegenüber den Thomisten und

[1]) Vgl. oben.

[2]) *Prat*, Leben u. Wirken des R. P. P. de Ribadeneyra, übers. v. P. *M. Gruber S. J.* Regensburg 1885. S. 23 ff.

Skotisten als die „Neutralen“, wie sie *Mastrius* nannte[1]). Ihre einzige Partei war die Wahrheit. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß sie bei der Wahl der Sentenzen immer das Richtige trafen. Aber die Übereinstimmung, welche sie durch Befolgung jenes Ignatianischen Grundsatzes, bei Auswahl der Meinungen vor allem auf die Sicherheit der Doktrin zu schauen, in so manchem sonst strittigem Punkte erlangten trotz Verschiedenheit der Herkunft und des Bildungsganges, läßt vermuten, daß sie in der Regel bei ihrer Wahl jene Sentenz trafen, welche nach dem damaligen Stande des Wissens und der Forschung die besten Gründe für sich hatte.

Die Einheit, welche damals die Jesuitenschule erlangt hatte, wollte also *Salmeron* beibehalten wissen. Darüber kann kein Zweifel bestehen. Warum hat er aber keine Garantie für ihre Wahrung gefordert? Er hätte vorschlagen können, es sollen die Provinziale über die Beibehaltung jener jesuitischen Sentenzen gerade so wachen, wie darüber, daß keine mit der Häresie im Einklang oder mit den obersten Prinzipien aller Philosophen und Theologen im Widerspruch stehende Lehre vorgetragen werde. Er hätte für den Fall, daß ein Katalog verbotener Sentenzen aufgestellt würde, durch diesen Katalog die Beibehaltung jener Sentenzen befürworten können. Nun rät er gerade das Gegenteil. Warum? Wir haben darüber von ihm keine ausdrückliche Auskunft. Aber aus dem übrigen Inhalt des Schreibens sind seine Gründe ziemlich sicher zu erraten. Er war fest überzeugt einerseits von der Vervollkommnungsfähigkeit jeder Disziplin, anderseits von der Notwendigkeit, jederzeit die sicherere und besser begründete Ansicht zu wählen und zu lehren. Es konnte aber ganz gut geschehen, daß eine Lehre, welche zu jener Zeit besser begründet schien und daher in der Gesellschaft allgemeine Anerkennung gefunden hatte, später nicht mehr die „solidere“ war. Die autoritative Festlegung einer solchen Sentenz hätte dann — falls nicht rechtzeitig wieder eine Revision vorgenommen wurde — gezwungen, gegen eine so wichtige Bestimmung der Konstitutionen zu verstoßen,

---

[1]) Vgl. *Mausbach* in Herders Kirchenlexikon. Bd. 11 S. 1703 unter „Thomismus u. Skotismus“.

wie jene es war, welche vorschrieb, in jeder Disziplin die solidere Lehre vorzutragen. Die Befürchtung, es möchten die Mitglieder der Gesellschaft dazu verpflichtet werden, wahrscheinlichere und zuverlässigere Sätze gegenüber weniger zuverlässigen hintanzusetzen, war ja auch eines der wichtigsten Motive gewesen, warum S. von dem ausnahmslosen Anschluß an die Lehre des hl. *Thomas* abgeraten hatte. S. mochte außerdem hoffen, daß die Einheit, welche sich in der Gesellschaft ganz natürlich und ohne besondere Zwangsmittel in vielen Punkten herausgebildet hatte, sich durch dieselben Mittel auch erhalten und vervollkommnen werde.

Die Vorschrift, daß alle Mitglieder auch in sonst strittigen Fragen die gleiche Ansicht haben sollen, ist somit von S. keineswegs ganz übersehen worden, da er die bisher erzielte Einheit gewahrt wissen wollte. Nach einer gewissen Interpretation jenes Abschnittes der Konstitutionen, die damals schon ihre Vertreter gehabt zu haben scheint, hätte jedoch S. dadurch der Vorschrift noch lange nicht genügt; denn nach jener Interpretation forderte Ignatius von seinen Söhnen Übereinstimmung in allen unter katholischen Gelehrten strittigen Fragen ohne irgend eine Ausnahme. Wie wir gesehen, hinderte den Pater *Salmeron* seine Kenntnis der Geschichte der Theologie daran, eine solche Einheit für moralisch möglich zu halten. Darum würde er auch dann nie auf jene rigorose Auslegung der geforderten Einheit verfallen sein, wenn auch Ignatius nicht eigens die Einschränkung hinzugefügt hätte *„in quantum fieri potest“*.

Über dieselbe Angelegenheit mußten sich auch die Professoren des römischen Kollegs beraten[1]). An der Konferenz nahmen zehn Patres teil, darunter *Suarez*, *Bellarmin*, *Pereira*. Sie behandeln sachlich dieselben Vorschläge wie *Salmeron*: Anschluß an *Thomas* und Aufstellung eines Thesenkatalogs, kommen aber dabei auf den Katalog des hl. *Franz Borgias* ausführlicher zu sprechen.

---

[1]) Das Folgende ist der Sache nach entnommen aus *Le Bachelet X.-M. S. J.*, Bellarmin avant son Cardinalat 1542—1598. Correspondance et Documents. Paris, Beauchesne 1911. S. 500. 503. 493—95.

*Salmeron* hatte nur bemerkt, daß er weniger glücklich ausgefallen; sie hingegen nehmen zu den einzelnen Thesen Stellung. Von den siebzehn speziellen Thesen, welche wir schon durch *Ledesma* kennen gelernt haben, wünschen sie die rein philosophischen zu streichen, die übrigen (meist mit Stimmenmehrheit) beizubehalten. Was die 5 allgemeinen Regeln *Franz Borgias'*[1]) anlangt, war man nur über die dritte geteilter Meinung. Die übrigen sollten beibehalten werden, und zwar die erste unverändert, die zweite nach Weglassung der Beispiele, die dritte und vierte unter der Voraussetzung, daß nur in wichtigen Fragen die Erlaubnis der Obern erforderlich sei, um eine der allgemeinen entgegengesetzte oder noch von niemandem vorgetragene Ansicht zu vertreten.

Über die Aufstellung neuer Vorschriften sprechen sie sich also aus: Sie schlagen für die Theologie zwei allgemeine Regeln vor: 1. in rein theologischen Fragen (quae theologiam ita proprie attingunt, ut ex philosophia non pendeant) darf vom hl. *Thomas* nicht abgewichen werden, außer selten und gestützt auf gewichtige Gründe und Autoren; 2. wer in rein theologischen Fragen (in iis, quae theologiae propriae sunt) gegen *Thomas* einen Satz verteidigen will, für welchen er keinen angesehenen Autor anführen kann, soll dem Obern die Sache vorlegen, welcher nach Erwägung seiner Gründe die Erlaubnis dazu entweder geben oder verweigern kann. *Bellarmin* ist mit *Pereira* und fünf andern Patres auch für die Aufstellung ganz weniger Thesen, zur Hebung des Ärgernisses, welches aus der Uneinigkeit der Unsrigen entstanden sei. *Suarez* ist mit den Übrigen dagegen.

Nach dem Vorschlage dieses Professorenkollegiums sollte also P. General nicht zum ausnahmslosen Anschluß an *Thomas* verpflichten. Niemand sollte an ihn gehalten sein in rein philosophischen Fragen und in theologischen, die von der Philosophie abhängen. Ja auch in rein theologischen sollte es dem Professor erlaubt sein, hie und da von ihm abzuweichen und zwar auch ohne besondere

[1]) S. oben S. 213 Anm. 2 u. S. 214.

Erlaubnis des Obern, falls er sich auf gewichtige Gründe und Autoritäten stützen konnte, mit dessen Erlaubnis, falls er keine Autorität für sich anzuführen imstande war. Aber nicht bloß in Spanien, sondern auch in Rom vertraten manche einen strengeren Standpunkt. *Bellarmin* hatte sich um dieselbe Zeit über das Gutachten eines Theologen zu äußern, welches nur in der Lehre von der unbefleckten Empfängnis ein Abgehen vom hl. *Thomas* gestatten wollte. B. ist der Ansicht, ein so enger Anschluß sei erstens weniger gut, zweitens zu schwer, wenn nicht unmöglich und drittens nicht notwendig. Weniger gut, weil andere Lehrer, wie z. B. *Scotus, Durandus, Bonaventura* in einigen Fragen wahrscheinlichere, in andern sogar mit dem Dogma besser übereinstimmende Meinungen vertreten. Es sei ebenso unglaublich, daß dem hl. *Thomas* das Licht der Wahrheit immer, als daß es den andern niemals geleuchtet habe. „Da es uns nun freisteht, jedem einzelnen Autor das Beste zu entnehmen, warum sollten wir uns dieses Vorteils berauben? Welcher vernünftige Mensch hat je das Schlechtere absichtlich dem Besseren vorgezogen?“ Obwohl Volksgenosse des großen Aquinaten wußte Bellarmin eine bedeutend größere Reihe von Meinungen desselben, die mit den Glaubenslehren weniger gut harmonieren, aufzuzählen, als der Spanier *Salmeron*. Schließlich meint er, daß in diesen und ähnlichen Fragen die Gesellschaft vom hl. Thomas nicht nur abgehen dürfe, sondern sogar müsse. „In his et similibus non video, cur Societas nostra non debeat S. Thomam potius deserere quam fidei patrocinium“[1]). Der Grund, welchen B. für die Schwierigkeit und Unmöglichkeit jenes Vorschlages anführt, wirft ein interessantes Streiflicht auf den damaligen Stand der Lehrmeinungen innerhalb der Gesellschaft. Er sagt: „Ein großer Teil der Professoren hat sich gewöhnt, viele Ansichten zu lehren und zu verteidigen, welche mit den Meinungen des hl. *Thomas* im offenen Widerspruch stehen. Es könnten zwar alle diese aus Gehorsam aufhören vorzutragen, was sie bisher vorgetragen; sie könnten viel-

---

[1]) *Le Bachelet* l. c. 507 f.

leicht auch ihr Urteil unterwerfen und für wahrscheinlicher halten, was sie bisher für weniger wahrscheinlich hielten; aber eines könnten sie nicht: Allsogleich ohne Beeinträchtigung des Ansehens das lehren und verteidigen, was sie bis jetzt zurückwiesen". Auf jeden Fall sei es nicht notwendig, *Thomas* in allem zu folgen, weder zur Sicherheit der Lehre, noch zur Einheit derselben. Die Einheit bleibe genügend gewahrt, wenn angeordnet würde, sich im allgemeinen an *Thomas* zu halten, aber außerdem zwei Kataloge aufgestellt würden, einer von Thomas-Sentenzen, welche die Unsrigen auf keine Weise verteidigen dürften, und ein anderer Katalog, von *Thomas* abweichender, aber wahrscheinlicherer oder ebenso wahrscheinlicher Sätze, in denen allein den Unsrigen Freiheit gestattet würde. Dadurch könnte auch die notwendige Einheit erzielt werden. Eine größere sei nicht möglich. Auch die Thomisten und Skotisten stimmen unter sich selbst in vielem nicht überein und bekämpfen sich öffentlich. Auch habe *Ignatius* nicht absolute Übereinstimmung gefordert, sondern nur, soweit sie möglich sei.

Nachdem *Aquaviva* die Meinungen der Professoren und angesehener Patres in Italien, Spanien und wohl auch anderswo angehört hatte, traf er im September 1582 die Entscheidung. Sein Dekret[1]) ist neben demjenigen

---

[1]) *G. M. Pachtler S. J.*, Ratio studiorum II 12—14. 1. Etsi non iudicamus prohibendum esse, quominus in scholastica theologia, cum alij auctores probabiliora et magis recepta, quam D. *Thomas*, docent, ea nostris docere liceat, tamen propter eius auctoritatem et securiorem ac magis approbatam doctrinam, quam constitutiones (p. 4 c. 14 lit. B et c. 5 n. 4) commendant, illud omnino servandum erit, ut eum ordinarie sequantur. Quare non modo quascumque eius opiniones (praeter illam de concept. B^mae Virginis) defendere licebit, sed etiam ab illis non nisi magno cum iudicio et efficacibus rationibus discedendum erit. Cum ergo eum in scholis legent, eius sequentur ordinem, eius quaestiones et articulos explicabunt, nisi qui propter facillitatem praetermittendi uidebuntur. Quod cum fiet, tamen praeceptor breuiter eorum indicabit argumentum, et auditores, ut per se legant, adhortabitur.

2. In docendo corroborandae in primis fidei, alendaeque pietatis cura habeatur. Nemo igitur quicquam doceat, quod cum Ecclesiae

des hl. *Franz Borgias* und dem achten Kanon der dritten Generalkongregation der einzige Erlaß, welcher seit Veröffentlichung der Konstitutionen an die ganze Gesellschaft ergangen war. In demselben werden die siebzehn speziellen Thesen *Borgias* fallen gelassen, die allgemeinen Regeln hingegen teils leicht umgeändert, teils erweitert. Inhaltlich unverändert beibehalten sind die zwei Regeln, welche verboten irgend etwas zu lehren, was dem kirchlichen Sinn weniger entspricht oder allgemein von allen Theologen und Philosophen angenommenen Axiomen zuwiderläuft. Von bloß „allgemeinen" Sentenzen im Gegensatz zu den allgemeinsten und Axiomen ist nicht mehr die Rede. Die Erweiterung besteht in vier Stücken:

1. Die wichtigste ist die Regel über die Lehre des hl. *Thomas*. Den Kern derselben bildet die Anordnung: die Unsrigen sollen *Thomas* für gewöhnlich folgen. Voraus geht eine Einschränkung und eine Begründung dieser „durchaus zu beobachtenden" Verordnung. Erstere besagt: Wenn in der scholastischen Theologie andere Autoren

---

sensu receptisque traditionibus non bene conueniat, quodque aliquo modo robur fidei, et solidae pietatis ardorem minuat.

3. Expedit etiam, ubi nullum fidei et pietatis periculum imminet, suspicionem uitare studij res moliendi nouas, aut nouae condendae doctrinae. Quare nemo opinionem ullam defendat, quae contra recepta philosophorum aut theologorum axiomata, uel contra communem scholarum theologicarum sensum a plerisque uiris doctis esse iudicetur.

4. Quae opiniones cuiuscunque autoris sint, in aliqua prouincia aut ciuitate multos aut nostrorum aut externorum catholicos, et non indoctos offendere scientur, eas ibi nemo doceat aut defendet, quamuis alibi sine offensione doceantur.

5. In quaestionibus ab alijs ante tractatis nemo nouas sequatur opiniones, aut in rebus, quae uel ad religionem quoquo modo pertinere possunt, uel alicuius momenti sunt, nouas introducat quaestiones, praefecto studiorum uel superiore inconsulto; qui, si dubitabitur, an res permittenda sit, expediet, quo suauius id fiat, ut aliorum etiam nostrorum, qui de ea re iudicare poterunt, iudicium intelligat, et demum, quod ipsi ad maiorem Dei gloriam uisum fuerit, praescribat.

6. Adhibeatur cura, ut philosophiae professores magnam habeant rationem eorum quae can. 8 congr. 3 praescribuntur.

eine wahrscheinlichere und allgemeiner anerkannte Lehre vortragen als der hl. *Thomas*, soll es den Unsrigen nicht verwehrt sein, dieselbe zu lehren. Letztere nennt zwei Gründe: die Autorität des hl. *Thomas* und die Vorschrift der Konstitutionen, in jedem Fach die sicherere und besser approbierte Lehre vorzutragen. Es wird also die Verpflichtung, sich *Thomas* anzuschließen, auch von *Aquaviva* nur mittelbar aus den Konstitutionen abgeleitet und auch mittelbar nicht aus der Vorschrift einen einzigen Autor zu wählen, sondern aus der Verpflichtung zur allgemeinern und sichereren Doktrin. Auffallenderweise begegnet uns auch sonst aus dieser Periode keine Äußerung, welche den Anschluß an Thomas durch die Verpflichtung der Gesellschaft zu einem einzigen Autor zu begründen suchte. Man scheint diese Vorschrift nicht so verstanden zu haben, daß in irgendeiner Disziplin sich die ganze Gesellschaft irgendeinem Führer für immer anschließen müßte, sondern nur so, daß der einzelne Professor sich an den Autor zu halten habe, der im Einverständnisse mit dem Obern als Text gewählt worden war. So wenigstens hielten sie es mit den Aristoteleskommentatoren, auf welche jene Bestimmung im Institute in besonderer Weise bezogen wird. Jedenfalls hielt man die Vorschrift, sich der allgemein angenommenen Sentenz anzuschließen, viel höher und wo dieselbe einmal mit der Vorschrift eines einzigen Autors in Widerspruch geriet, hatte diese zu weichen, nicht jene. Die Regel enthält dann noch drei Folgerungen: a) Es ist erlaubt, alle Meinungen des hl. *Thomas* zu lehren, mit Ausnahme jener über die unbefleckte Empfängnis. b) Von den Sentenzen des englischen Lehrers soll nur auf große Überlegung und durchschlagende Gründe hin abgegangen werden. c) In der Schule soll er getreu und vollständig erklärt werden.

2. Der Obere ist nicht nur zu beraten und um Erlaubnis zu fragen, um in einer Materie, die schon behandelt worden ist, mit einer neuen Ansicht aufzutreten, sondern auch, um eine neue Frage aufzuwerfen, falls es sich um religiöse oder sonst bedeutende Probleme handelt.

3. Meinungen, die in irgend einem Lande oder einer Stadt bei vielen katholischen Gelehrten in oder außerhalb der Gesellschaft Anstoß erregen, dürfen dort nicht gelehrt und verteidigt werden, wenn man sie auch anderswo ohne Schwierigkeit vortragen könnte.

4. Für die Philosophie-Professoren wird der achte Kanon der dritten Generalkongregation neu eingeschärft.

Die Verordnung atmet in jeder Hinsicht große Weitherzigkeit. Es war nicht mehr verboten, von irgend einer allgemeinen Sentenz abzuweichen, wie unter *Borgias,* sondern nur von den Axiomen, und nach Weglassung der Beispiele würde es vielleicht einem Jesuiten auch nicht mehr ganz verwehrt gewesen sein, eines jener Axiome von den vier Grundeigenschaften, den vier Grundstoffen u. s. w. der Korrektur zu unterziehen, welcher sie zum Teil zweifellos bedurften. *Aquaviva* war auch nicht auf den Vorschlag jener eingegangen, welche ausnahmslosen Anschluß an *Thomas* befürworteten, aber ebenso wenig auf den Vorschlag *Bellarmins* eine Anzahl *Thomas* entgegengesetzter Thesen als verpflichtend aufzustellen. Die angebliche Disharmonie mancher Meinungen des hl. *Thomas* machte keinen Eindruck auf *Aquaviva* und bestimmte ihn zu keiner Einschränkung. Es sollte vielmehr erlaubt sein, alle seine Ansichten zu lehren mit Ausnahme jener von der unbefleckten Empfängnis. Dieses weitgehende Entgegenkommen gegen die spanischen Thomisten brachte ihn allerdings, so mag es scheinen, in einen Widerspruch mit der Verpflichtung des Institutes, die allgemein angenommenen Sentenzen zu lehren. Er setzt ja anfangs der ersten Regel voraus, daß es solch allgemeine Lehren gebe, die *Thomas* entgegengesetzt seien. Später wird die sechsgliedrige Studienkommission daraus die Verpflichtung ableiten, in solchen Fällen von *Thomas* abzugehen. Die Verpflichtung zur allgemeinen Sentenz wurde aber, wie wir schon gesehen, von vielen nicht so streng aufgefaßt. Aus gewichtigen Gründen konnte man davon abgehen und diese Gründe waren damals in jener schwierigen Lage überreichlich vorhanden.

In die Absichten und Beweggründe von *Aquavivas* Dekret erhalten wir noch genauern Einblick durch seinen Brief an *Salmeron* vom 22. Sept. desselben Jahres:

„Das Urteil von Euer Hochwürden bezüglich der Meinungen und Lehrsätze der Unsrigen habe ich mit Befriedigung gelesen, da sie sehr mit dem übereinstimmen, was ich davon dachte, wie Euer Hochwürden aus den Punkten ersehen haben werden, die man Ihnen schickte und nach welchen die Entscheidung getroffen und veröffentlicht wurde. Denn obwohl es unter den Unsrigen sowohl hier als besonders in Spanien nicht an Männern von großer Tüchtigkeit und Einsicht fehlte, welche dafür hielten, es müßte von allen einem einzigen Autor in allen seinen Sentenzen Gefolgschaft geleistet werden, so habe ich trotzdem mich nie damit befreunden können, die Geister an die Lehre eines einzigen Schriftstellers zu binden, so daß sie, wie man zu sagen pflegt, auf seine Worte schwören müßten. Somit habe ich mich entschieden, ihnen die Freiheit zu geben, nicht bloß die allgemeiner angenommenen zu halten, von welchem Lehrer sie immer seien, sondern auch noch selbst etwas Neues zu finden, mit dem Beisatz jedoch, daß es vorher mit dem Obern besprochen werde, was ich ausdrücklich beifügen zu müssen glaubte, um die vagen und freiheitlichen Geister nicht ohne Zügel zu lassen, welche unserer Gesellschaft großen Schaden zufügen könnten, wie uns die Erfahrung mehrfach gelehrt hat . . . Mit dieser Einschränkung hoffe ich, daß die Talente der Unsrigen Raum haben, sich zu entfalten und zu betätigen und zugleich so im Zaum gehalten werden, daß sie sich nicht in irgend einen Abgrund verlieren können und daß schließlich daraus in der Gesellschaft jene Einheit der Meinungen und der Lehre hervorgehen wird, welche nach meinem Urteile die Konstitutionen verlangen, welche nur insoweit alle verbinden wollten, derselben Ansicht zu sein, als dies, wie sie sagen, möglich ist“[1]).

[1]) Ep. Salm. II 716/17. Se ben non mancauano di nostri et qui et principalmente in Spagna di molta sufficienza et giudicio, che stimauano douersi seguitar da tutti un solo autore con tutte le sue sen-



Die Entscheidung war somit vorläufig im Sinne *Salmerons* gefallen. Sein Vorschlag hatte gesiegt sowohl über die Partei jener, welche einen Katalog nicht zu verteidigender Sentenzen befürworteten, als auch jener, welche ausnahmslosen Anschluß an *Thomas* verlangten. Die Entscheidung war aber keine endgültige, denn mit der Berufung der Studienkommission, zu der sich *Aquaviva* gegen Ende des folgenden Jahres (1583) entschloß, setzt in der Gesetzgebung über die Studien und insbesondere auch über das Verhältnis der Gesellschaft zur Lehre des *Aristoteles* und des hl. *Thomas* eine neue Entwicklung ein[1].

---

tenze tuttauia non ho mai potuto inchinarmi a restringere gli ingegni alla dottrina d'un solo scrittore, talchè, come si suol dire, *in illius uerba iurent;* et però ho eletto dar loro facultà non solo di seguitar le più comuni et riceuute di qualunque dottore ella si siano, ma ancora di ritrouar da se alcuna cosa noua, con questo però, che sia prima conferita col superiore, il che ho giudicato di aggiungere espressamente, per non lasciar senza alcun freno gli intellecti uagi et licentiosi, i quali potrebbono portar gran danno alla Compagnia nostra ...

Con questo temperamento, conforme pare all' intenzione di V. R., spero che gl' ingegni de' nostri haurano campo doue suegliarsi et essercitarsi, et insieme resterano cosi raffrenati, che non potranno scorrere in alcun precipitio, et finalmente ne risulterà nella Compagnai quella conformità di pareri et dottrina, che al mio giudicio ricereano le costitutioni, non hauendo uoluto legar tutti a sentir' il medesimo, se non come esse dicono, in quanto si potrà". Ähnlich an P. Deza im November desselben Jahres. *De Scorraille,* François Suarez I 222.

[1]) Über den Widerhall, welchen die folgenden Erlässe *Aquavivas* und die Dekrete der 5. Generalkongregation in den spanischen Provinzen weckten, gibt *Astrain* ebenso interessante als lehrreiche Aufschlüsse in seiner Historia . . . IV L. I C. II Parte especulativa del „Ratio" S. 18—43.

# Die Bekehrung Konstantins des Grossen in der Überlieferung

Von **Heinrich Schrörs**—Bonn a/Rh.

Die bekannte Vision eines Kreuzes am Himmel mit der Inschrift „in diesem Zeichen sollst du siegen", die Kaiser Konstantin der Große vor seinem Feldzuge gegen Maxentius hatte, und an die sich seine Bekehrung zum Christentum knüpft, gilt vielen als eine reale Erscheinung und ein wirkliches Wunder. Der erstaunliche und glänzende Sieg über einen weit überlegenen Gegner, die stets glücklichen Waffentaten des Kaisers, die er unter dem durch jene Erscheinung veranlaßten Kreuzbanner vollführte, die großen Folgen, die der Übertritt des Kaisertums zum christlichen Glauben für die Geschichte der Kirche nach sich zog — alles scheint dem religiösen Sinn ein übernatürliches Eingreifen Gottes in einem Zeitpunkte von so entscheidender und weittragender Bedeutung nahezulegen. Der Kaiser selbst und sein historischer Herold *Eusebius*, dem wir die Kenntnis des Vorganges verdanken (Vita Constantini I 28 f), haben ihn als eine göttliche Offenbarung aufgefaßt. Was sonst die Zeitgenossen davon gedacht haben, wissen wir leider nicht. Die Geschichtschreiber jenes Zeitalters sind hierüber stumm; der einzige, der den Sieg über Maxentius erzählt, *Lactantius*, erwähnt zwar ein Traumgesicht Konstantins vor der Schlacht (De mort.

persec. c. 44), hat aber von der Kreuzvision höchstens eine dunkle und unbestimmte Kenntnis. Auch in der übrigen Literatur jener Zeit hat das Ereignis, soviel wir wissen, keinen Widerhall gefunden.

Daher ist es von Interesse, die nachkommenden Geschlechter zu befragen. Ein Wunder, durch den „Vater der Kirchengeschichte“ der breiten Öffentlichkeit übergeben, ein Wunder von so außerordentlicher Art, ein Wunder, das an dem gefeierten Kaiser gewirkt wurde, ein Wunder, von dem für alle Zukunft gewaltige Wirkungen ausgingen, mußte sich, so sollte man meinen, der Erinnerung der Christenheit tief und für immer einprägen. Es wäre zu erwarten, daß eine Tradition sich gebildet hätte, die überall wiederklänge, wo der Name des ersten christlichen Kaisers erwähnt und der Großtat seiner Befreiung der Kirche nach dreihundertjährigem Drucke gedacht wurde. Das Andenken des großen Konstantin blieb lebendig bei tonangebenden und schreibenden Geistern in allen Jahrhunderten, und auf dieses Andenken hätte die Kreuzerscheinung den Glanz himmlischer Verklärung geworfen, wenn der Glaube an deren wunderbaren Charakter als Gemeingut in die christliche Überlieferung überging. Was einmal feststehende Überzeugung unter den ersten Lesern des *Eusebius* geworden war, konnte für die geistigen Kreise nach ihnen nicht verloren gehen. So wird man urteilen müssen, wenn man sich die Macht auch der nicht aus der Offenbarung geflossenen Überlieferungen in der Kirche vergegenwärtigt. Selbst in die mittleren und unteren Schichten des christlichen Volkes dringen traditionelle Dinge von so populärem Inhalte, wie es die plötzliche Bekehrung eines Imperators und des Begründers der Kirchenfreiheit war, ein und wirken als Quellgrund fort, der wiederum sein Wasser auch in die Literatur emportreibt. Bei dem gläubigen und für göttliche Einwirkungen aufgeschlossenen Sinn der Gebildeten wie der Ungebildeten war gerade das Wunderbare daran geeignet, die Kraft der Tradition zu verstärken.

Vernehmen wir die Stimmen, die uns etwas zu sagen haben! Vollständigkeit ist dabei nicht erstrebt worden,

doch wurde Wert darauf gelegt, alle Jahrhunderte zu Wort kommen zu lassen bis zum Ende des Mittelalters, wo die erwachende historische Wissenschaft mit manchen Überlieferungen aufzuräumen anfing.

Fast noch als Zeitgenosse Konstantins und des *Eusebius* kann der i. J. 386 gestorbene hl. *Cyrill von Jerusalem* angesehen werden. Als Bischof dieser Stadt erlebte er am 7. Mai 351 das Erscheinen eines riesigen Kreuzes am Himmel, das von der Grabeskirche bis zum Ölberge reichte, und berichtete darüber an Kaiser Konstantius in einem ausführlichen Schreiben[1]). Das Kreuz war ganz aus Licht gebildet[2]) und übertraf die Sonne an Glanz. *Cyrill* hält es für eine Kundmachung Gottes, bestimmt, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu bezeugen[3]). Hier haben wir, sowohl was die äußere Erscheinung als auch was den Zweck angeht, ein Seitenstück zu Konstantins Erlebnis. Das letztere hat der Verfasser ohne Zweifel gekannt, war doch das Buch des *Eusebius* vor etwa einem Jahrzehnt veröffentlicht worden, und war dessen Verfasser Bischof des Jerusalem benachbarten Cäsarea gewesen, zu dessen Metropolitanbezirk *Cyrills* Sitz gehörte. Der Vergleich mußte sich nun dem Briefschreiber förmlich aufdrängen, wenn er an die Wirklichkeit jenes früheren Wunders glaubte. Der Bischof schrieb an den Kaiser, an den Nachfolger und Sohn Konstantins; ausdrücklich stellte er ihm vor, daß er „das Erbe des Reiches von dem Vorfahr“ empfangen habe (c. 1). Umso mehr hätte er sich veranlaßt fühlen müssen, an die berühmte und folgenreiche Begnadigung des Vaters mit einem Wunder zu erinnern. Er gedenkt des großen Kaisers auch in den ehrendsten Worten und zwar eben wegen seiner Beziehungen zum Kreuz, aber nicht die Vision nennt er, sondern das Auffinden des wirklichen Kreuzes Christi in Jerusalem. Hierin, nicht in dem doch viel bezeichnendern Vorgang aus dem

---

[1]) MSG 33, 1165—1175.

[2]) C. 4 col. 1169: σταυρὸς ἐκ φωτὸς κατεσκευασμένος.

[3]) C. 1 col. 1165: ἐπουρανίων μηνυτικὴ θεοπτία — c. 4 col. 1170: δόγμα . . . ἐξ οὐρανῶν θέοθεν μαρτυρόμενον.

Maxentiuskriege, erblickt er einen Erweis der göttlichen Huld an den Gottesfurcht suchenden Konstantin[1]), während doch dieses Suchen gerade im stärksten Maße dem frühern Erlebnisse zu Grunde lag. Noch mehr. Der Verfasser führt dem Herrscher zu Gemüte, er berichte ihm dieses, damit jener „von jeglicher gewohnten Tapferkeit erfüllt, gleichsam Gott selbst zum Mitkämpfer habend, das Siegeszeichen des Kreuzes bereitwilligst vorantrage, indem er als höchsten Ruhm das am Himmel erschienene Zeichen heranführe“[2]). Die Anspielung auf die Kreuzfahne, das konstantinische Labarum, liegt zutage. Dennoch schweigt er über den wunderbaren Ursprung desselben, obwohl dieser so große Verwandtschaft mit der jetzigen Erscheinung hatte, schweigt auch über die vielen und erstaunlichen Siege, die unter Konstantin der Kreuzstandarte als Wirkung zugeschrieben wurden. Wie soll man sich dieses auffallende Schweigen erklären? Zum wenigsten liegt die Folgerung nahe, daß weder der Bischof noch der Kaiser der Vision Konstantins Bedeutung beimaßen. Wenn die Vision in das Gemeinbewußtsein übergegangen und für ein Wunder gehalten worden ist, so war sie nunmehr zurückgetreten.

45 Jahre später hielt der hl. *Ambrosius* seine berühmte Trauerrede auf Theodosius d. Gr. Dieser Kaiser war seit Konstantin die erste wahrhaft große Herrschergestalt, auch in den Beziehungen zum Christentum. Was der Flavier in dieser Hinsicht begonnen, die endgültige Besiegung des Heidentums, vollendete er durch seine Gesetzgebung und Verwaltungsmaßregeln. Keiner wußte das besser zu beurteilen als der bischöfliche Staatsmann von Mailand, der unter Gratian, Valentinian II und Theodosius

---

[1]) C. 3 col. 1168: ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ τῆς μακαρίας μνήμης Κωνσταντίνου, τοῦ σοῦ πατρός, τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον ἐν Ἱεροσολύμοις εὕρηται· τῆς θείας χάριτος τῷ καλῶς ζητοῦντι τὴν εὐσέβειαν τῶν ἀποκεκρυμμένων ἁγίων τόπων παρασχούσης τὴν εὕρεσιν.

[2]) C. 5 col. 1171: πάσης ἀνδρείας συνήθους πεπληρωμένος, ὡς ἂν αὐτὸν ἔχων θεὸν σύμμαχον, τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ἑτοιμότατα προςφέρῃς· καύχημα καυχημάτων τὸ δειχθὲν ἐν οὐρανῷ σημεῖον ἐπαγόμενος.

der Regierung nahe gestanden hatte. Die Rede betont denn auch an erster Stelle, daß der Verblichene „die Götzenbilder vergraben“ und „jede Verehrung der heidnischen Götzen verschwinden ließ, jede heidnische Festfeier beseitigte“ (c. 4). Sie erkennt ihm den Namen des Großen zu (c. 6). Wie von selbst mußte sich da die Erinnerung an Konstantin und seine Glaubenstat einstellen. Und wirklich wird dieser als Vorläufer des Hingeschiedenen den Zuhörern vor Augen geführt: Theodosius ist „jetzt erst vollkommen Kaiser“, da er im Jenseits „Konstantin beigesellt ist“[1]). Dicht daneben liegt der Gedanke, daß der erlauchte Vorgänger durch eine besondere Gnade Gottes wunderbar zur Kirche bekehrt worden ist. Allein bei *Ambrosius* erscheint dieser Gedanke nicht; fast nüchtern beschränkt er sich auf die Bemerkung, Konstantin habe als der erste unter den Kaisern geglaubt und den Nachfolgern das Erbteil des Glaubens hinterlassen, darin bestehe sein großes Verdienst. Ja, der Redner läßt in demselben Atemzuge auf den religiös-sittlichen Charakter Konstantins einen starken Schatten fallen: er spricht von den Sünden, die ihm Gott verziehen, aber erst im letzten Augenblicke seines Lebens, als er die Taufe nahm, trotzdem bleibe sein Verdienst groß[2]). Man fühlt: der Sittenlehrer von Mailand ist kein unbedingter Bewunderer der Persönlichkeit des ersten christlichen Kaisers und hält ihn nicht für einen Auserwählten, dem sich Gott mit Wundern genaht hätte. *Ambrosius* hatte sich sehr viel mit der christlichen Literatur der Griechen befaßt, weshalb anzunehmen ist, daß ihm auch das Konstantinsleben mit seinem Berichte über die Kreuzerscheinung nicht unbekannt geblieben ist. Und doch das Schweigen hierüber, wo alles zum Reden drängte: der innige Zusammenhang der Vision mit der von *Ambrosius* gepriesenen Bekehrung des Kaisers,

---

[1]) C. 40 (MSL 16,1399): Nunc sibi rex est, quando . . Constantino adhaeret. Cui licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se haereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum reperit.

[2]) S. vorige Anm.

der göttliche Glanz, der davon auch auf das Christentum des Theodosius zurückstrahlte, der auf das Wunderbare eingestellte Geist der Zeit. Und wollte man bei dem Bischof die Kenntnis des *Eusebius* bezweifeln, so wäre sein Nichtwissen von der Sache immerhin ein Beweis dafür, daß jene Wundererzählung kein Gemeingut der Christenheit war.

Indes, auf das religiös Außergewöhnliche, auf die sichtbare Berührung mit dem Göttlichen kann die Leichenrede auf Theodosius nicht verzichten, wenn sie der Zeitstimmung gerecht werden will. Daher weist sie unmittelbar an die Erwähnung Konstantins anschließend und die Betrachtung seines Verhältnisses zum Christentum weiterspinnend, auf den Pferdezügel Konstantins hin, in dem ein Nagel vom Kreuze Christi verarbeitet war. Das sei sogar im Alten Bunde von Gott voraus geoffenbart worden durch die Worte des Propheten Zacharias (XIV, 20): „Das was am Zügel des Pferdes ist, wird heilig sein dem Herrn“[1]). Hiermit ist Anlaß gegeben, in breit ausgesponnener Darstellung die Auffindung des Kreuzes durch die hl. Helena zu erzählen (c. 41—48). Die kaiserliche Mutter empfängt das volle Lob einer erhabenen und heiligen Frau. Man hat den Eindruck, als ob der Redner froh wäre, auf diese Weise von der Person des Sohnes weggleiten und mit dem Preise Helenas die konstantinische Zeit verherrlichen zu können. Ausdrücklich bemerkt er, daß Konstantin als glücklich anzusehen ist wegen seiner Mutter[2]). Bei dieser wird deshalb umso mehr eine besondere Begnadigung durch Gott und das Wunderbare hervorgehoben: „durch den ihr eingegossenen Geist Gottes enthüllte sie“ (c. 41) jene Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung, der

---

[1]) (Fortsetzung der Stelle S. 242 Anm. 1) Cuius temporibus completum est illud propheticum: „In illo die erit, quod super frenum equi, sanctum Domino omnipotenti“. Quod illa sanctae memoriae Helena, mater eius, infuso sibi Dei spiritu revelavit. (C. 41) Beatus Constantinus tali parente, quae imperanti filio divini muneris quaesivit auxilium, quo inter praelia quoque tutus assisteret et periculum non timeret.

[2]) S. vorige Anm.

„Geist gab ihr ein, daß sie das Kreuzesholz suchen müsse“ (c. 43). Für *Ambrosius* hat nicht Konstantin, sondern seine Mutter eine Offenbarung Gottes erlebt.

Helena fand mit dem Kreuze die Nägel, deren einen sie zu einem Diadem, deren anderen sie zu einem Zügel für den Kaiser verwenden ließ. Durch ihre gottgewirkte Tat wurde sie der Anlaß, daß die Kaiser die Erlösungsgnade erhielten. Das geheiligte Geschenk des Diadems und des Zügels war der Ausgangspunkt für den christichen Glauben der Kaiser von Konstantin an und für das Aufhören der Verfolgung[1]). Deutlicher kann sich nicht verraten, daß *Ambrosius* keine Kreuzerscheinung als die wunderbare Ursache von Konstantins Bekehrung anerkennt. Die Erzählung von der Entdeckung des wirklichen Kreuzes und die Meinung von dem Zusammenhange dieser Entdeckung mit dem Christentum des Kaisers hätten mit innerer Notwendigkeit auf das visionäre Kreuz führen müssen, wenn der Redner daran geglaubt hätte.

Der heilige Nagel war nach der Überzeugung des Bischofs ein übernatürliches Schutzmittel im Kriege[2]), ähnlich wie das Labarum kraft seines Ursprunges aus einer göttlichen Erscheinung und Offenbarung. Da nun auf das Labarum nicht angespielt wird, ergibt sich wiederum als sehr wahrscheinlich, daß *Ambrosius* es mitsamt seiner visionären Entstehung nicht hoch einschätzte. Bei Theodosius kennt er eine göttliche Hilfe im Kampfe[3]); bei dessen Vorbild Konstantin scheint er die parallel stehende Hilfe im Maxentiuskriege nicht zu kennen, sonst hätte er kaum unterlassen, die Parallele zu ziehen.

---

[1]) C. 47 col. 1401 sq.: Visitata est Maria, ut Evam liberaret: visitata est Helena, ut imperatores redimerentur. Misit itaque filio suo Constantino diadema . . . misit et frenum. Utroque usus Constantinus et fidem transmisit ad posteros reges. Principum itaque credentium imperatorum sanctum est quod super frenum: ex illo fides, ut persecutio cessaret, devotio succederet.

[2]) S. oben S. 243 Anm. 1.

[3]) C. 7 col. 1389: ante aciem solus progrediens ait: Ubi est Theodosii Deus? . . . Quo dicto excitavit omnes et exemplo omnes armavit.

So vereinigt sich alles zu der mit einem starken Maße von Wahrscheinlichkeit ausgestatteten Beobachtung, daß ein Kirchenlehrer des Ostens und einer des Westens, die beide noch dem Jahrhundert Konstantins angehören, dem Wunder der Kreuzerscheinung ablehnend gegenüberstehen. Aber werden nicht die christlichen Geschichtschreiber, gewissenhaft aus ihren Quellen referierend, wenigstens des Ereignisses Erwähnung tun?

Die in den ersten Jahren des 5. Jahrh. entstandene Kirchengeschichte des *Rufinus*[1]) kann für unsern Zweck nicht in Betracht kommen, weil sie kein selbständiges Werk, sondern eine Übersetzung und Bearbeitung der des *Eusebius* ist. An dieser Stelle hat *Rufinus* zugleich auch die Erzählung aus dem Konstantinsleben hineingearbeitet, aber abgeändert[2]). Die Darstellung ist ein gelehrtes Kunstprodukt und gehört als solches nicht dem Strom der Überlieferung an. Dasselbe gilt von den beiden griechischen Kirchenhistorikern aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts, *Sokrates* und *Sozomenus*. Jener (I 2) hat einfach die Vita Constantini, dieser (I 3. 4) dieselbe Quelle nebst dem *Rufinus* ausgeschrieben. Auch die Dichtung des *Prudentius*[3]), in die nämliche Zeit wie *Rufinus* gehörig, ist nur eine poetische Bearbeitung des *Eusebius*. Wie diese Erzeugnisse den Boden der Tradition nicht unter sich haben, so haben sie auf die Tradition auch nicht eingewirkt, wie sich sogleich zeigen wird.

Im Anfang des 5. Jahrhunderts verfaßte *Sulpicius Severus* seine Chronik. Das Ende der Verfolgungszeit schildernd, weiß er von Konstantin nur zu sagen: „qui primus omnium Romanorum principum christianus fuit"[4]). Kein Wort über seine Bekehrung, keine Andeutung von

---

[1]) Lib. IX c. 9, Ed. *Mommsen* (Griech.-christl. Schriftsteller IX 2) p. 829.

[2]) Vgl. meine Schrift: Konstantins des Großen Kreuzerscheinung. Bonn 1913. S. 44 f.

[3]) Contra Symmachum l. I v. 467—488 (Aurelii Prudentii quae exstant carmina. Ed. *A. Dressel*. Lipsiae 1860. I 237—239).

[4]) II 33. Ed. *Halm* (Corp. script. eccl. lat. I) p. 87.

deren Anlaß, geschweige von dem Wunder. Desto mehr berichtet er von der hl. Helena, ihren Kirchenbauten in Jerusalem und ihrer Mühe, das Kreuz Christi wiederzufinden und die Echtheit durch eine Totenerweckung festzustellen (II 33—34). Nicht gerade so bestimmt wie *Ambrosius* verknüpft er mit der Kreuzerhebung den Beginn der Freiheitsära, aber doch schreibt er: „His per Helenam gestis, principe christiano, libertatem atque exemplum fidei mundus acceperat“ (II 35). Daß sowohl von dem südfranzösischen Geschichtschreiber als auch von dem Redner in Mailand eine ziemlich übereinstimmende Rolle für die Befreiungsgeschichte des Christentums der Kaiserin-Mutter — *Sulpicius* bezeichnet sie geradezu als Mitherrscherin (II 33) — beigelegt ward, beweist, daß diese Auffassung verbreitet war, beweist damit aber auch, daß die konstantinische Kreuzerscheinung mit ihren Folgen nicht fortlebte. Andernfalls wäre sie dem Schriftsteller, der die Kreuzentdeckung und ihre Wirkung behandelte, im Gedächtnisse zum Vergleich aufgetaucht. Ob *Sulpicius Severus* die Biographie des *Eusebius* gekannt hat, so daß sein Schweigen einem kritischen Proteste — er entbehrte des historichen Sinnes nicht — gleichkäme, läßt sich nicht ausmachen.

Etwas anders liegt die Sache bei dem Spanier *Paulus Orosius*, der anderthalb Jahrzehnt nach *Sulpicius* schrieb[1]. Er hatte als gelehrter Theologe in Palästina geweilt, und dort könnte ihm leicht die Schrift des berühmten Palästinensers in die Hand gekommen sein. Indes verrät er, sei es absichtlich, sei es unabsichtlich, keine Kenntnis von der Visionsgeschichte und den Umständen der Bekehrung Konstantins. Vielmehr setzt er irrig den Krieg zwischen Konstantin und Maxentius nach dem Mailänder Freiheitserlaß, kann also der Schlacht an der milvischen Brücke, die er erwähnt, keinen Wert für die Religionsgeschichte beigemessen haben. Des Christentums Konstantins gedenkt auch er nur mit der ganz kurzen und nüchternen Bemerkung: „primus imperatorum christianus“ (VII 28),

[1]) Historiarum adv. paganos libri VII. Ed. *Zangemeister* (Corp. script. eccl. lat. V).

während er für Minderwichtiges, wie die Schilderung von dem elenden Tode des Galerius (VII 28), Raum genug hat. Wegen seiner gegen die Heiden gerichteten apologetischen Tendenz wäre er der letzte gewesen, der sich das Eingreifen des Himmels zu dem großen Umschwunge im Leben des Kaisers und der Kirche hätte entgehen lassen, wenn er es für wahr gehalten hätte. Zum Inhalte der geschichtlichen Erinnerung kann es für ihn nicht gehört haben.

*Paulus Orosius* schrieb auf Wunsch und nach Anleitung des hl. *Augustinus.* Demselben Zwecke wie die Weltgeschichte des *Orosius* diente nun auch ein Werk, an dem der Kirchenlehrer Afrikas zu der gleichen Zeit arbeitete, die 22 Bücher De civitate Dei[1]). Die seit dem Falle Roms durch die Eroberung des Goten Alarich (410) bitterer als je von den Heiden erhobene Anklage, das Unglück des römischen Reiches sei die Wirkung seines Überganges zur christlichen Religion, sollte in umfassender Weise widerlegt werden. Die ersten fünf Bücher wenden sich direkt gegen jenen Vorwurf. *Augustinus* mußte nun, seiner literarischen Absicht entsprechend, auf den geschichtlichen Umschwung zu sprechen kommen, der aus dem heidnischen Römerstaat einen christlichen machte, auf Konstantin d. Gr. Er tat es, indem er „der glücklichen politischen Lage, die Gott dem christlichen Kaiser Konstantin verlieh", ein Kapitel (V 25) widmete. Mit glänzenden Farben werden die Erfolge des Kaisers geschildert, und dabei wird betont, daß dieser sie nicht als Diener der Dämonen, sondern als Diener des einen wahren Gottes errang. Was hätte näher gelegen, als hier wenigstens mit einem Wort die Bekehrungsgeschichte zu berühren, durch die ja eben der Übergang des Reiches zum Christentum von Gott selbst bewirkt sein sollte? Der Zusammenhang zwischen dieser und dem Herrscherglück des ersten christlichen Fürsten, einem Glück, wie „niemand es zu wünschen wagen würde", wäre ein wirkungsvolles Moment dafür gewesen, daß der neue Glaube und der Gott des neuen Glaubens das Heil brachten, und daß das Verlassen des heidnischen Kultus eben kein Unglück heraufbeschwor.

---

[1]) Ed. *Hoffmann* (Corp. script. eccl lat. XXXX).

Das ganze fünfte Buch, dem jenes Kapitel angehört, untersucht die Frage, weshalb nicht die alten Götter, vielmehr der Christengott das römische Reich so groß machte und ihm so lange Dauer verlieh (Praef.). Einerseits ist es Konstantin gewesen, der in glücklichster Regierung dem Reiche neue Lebenskraft einflößte, und anderseits ist er es auch gewesen, der den großen Schritt zu einem christlichen Kaisertum tat. Hier mußte sich also die lenkende Hand Gottes ganz besonders zeigen, und durch nichts hätte sie sich klarer gezeigt als durch ein wunderbares Herbeiführen der Wendung. Für den, der von ihr überzeugt war, war es mehr als gegeben, sie hervorzuheben. Der Apologet läßt sie aber unerwähnt. *Augustinus* legt Wert auf die Feststellung, daß Konstantin die Usurpatoren niederwarf und die Alleinherrschaft errang, daß er in seinen Kriegen höchst siegreich war. Nun, der Anfang dieser Dinge, die Überwältigung des Maxentius, war gewirkt durch die von Gott in der Vision verheißene Hilfe, ebenso wurden alle spätern Siege unter dem Labarum erfochten, das sich auf jene Vision zurückführte. Aber der Geschichtsphilosoph ignoriert es. Man darf nicht einwenden, auf heidnische Leser würde ein christliches Wunder keinen Eindruck gemacht haben. Das Buch mit seinem hohen theologischen Gedankenflug war mehr auf christliche Kreise denn auf heidnische berechnet. Und selbst diese besaßen für göttliche Taten volles Empfinden, schrieben sie ihnen ja doch die Größe des alten Rom zu. Der Verfasser, der sich sofort zu dem zweiten hervorragenden christlichen Kaiser, zu Theodosius d. Gr., wendet, vergißt denn auch nicht zu betonen, daß dieser, als er den Kampf mit dem Gegenkaiser Maximus begann, einen christlichen Propheten in der ägyptischen Wüste befragen ließ und von ihm die Weissagung des Sieges erhielt, worauf ihm die Vernichtung des Gegners beschieden war (c. 26). Das Seitenstück bei Konstantin aber, das eine viel stärkere Manifestation Gottes war und viel stärkere Folgen nach sich zog, fehlt vollständig. Für den Bischof von Hippo hat es offenbar nicht existiert.

*Isidor von Sevilla* († 636), obgleich *Rufins* Erzählung und, durch die Historia tripartita und den in ihr übersetzten *Sozomenus* vermittelt, auch die der Vita Constantini ihm vorlag[1]), begnügte sich zu schreiben: „Iste primus imperatorum christianus effectus licentiam dedit christianis libere congregari et in honorem Christi basilicas construi"[2]). Auch er also läßt den Wunderbericht der Kreuzerscheinung ganz unberücksichtigt.

Wo immer wir, abgesehen von *Eusebius* und *Lactantius*, das christliche Altertum bis in das 5. Jahrh. hinein über das Fortleben der Kreuzesvision befragen können, findet sich keine Spur davon. Am Ende des 5. Jahrhunderts jedoch entsteht eine andere Überlieferung über die Bekehrung Konstantins und ihre wunderbare Ursache, nämlich die Silvesterlegende[3]). Nach ihr ist der Kaiser Christenverfolger, wofür er von Gott mit Aussatz bestraft wird. Zur Heilung verordnen ihm die Kapitolspriester ein Bad aus dem Blute von Knaben. Aber Konstantin, durch das Wehklagen der Mütter erschüttert, verzichtet auf das entsetzliche Mittel. Da erscheinen ihm in der Nacht die von Christus gesandten Apostel Petrus und Paulus, die ihn an den vor der Verfolgung geflüchteten Papst Silvester verweisen. Dieser unterrichtet ihn über den christlichen Glauben und verlangt Aufhören der Verfolgung sowie sofortige Schließung der heidnischen Tempel. Der Kaiser verspricht es, wird dann von Silvester getauft und ist von seiner Krankheit befreit. Bei der feierlichen Handlung zuckt wie ein Blitz ein Licht von unerträglicher Helle hernieder und Konstantin bekennt, Christus gesehen zu haben. Die beiden letzten Züge erinnern von ferne an die Umstände der Kreuzerscheinung und das sich an sie anschließende nächtliche Gesicht, in dem Christus erschien[4]). Sonst aber hat

[1]) MG. Auct. antiqu. XI 395.

[2]) Cronica maiora 330 (ebd. p. 465).

[3]) *B. Mombritius*, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum II 282—83. Zum größten Teil auch abgedruckt im Histor. Jahrb. IV (1883), 91—94.

[4]) In der Fassung bei *Mombritius* heißt es: subito quasi fulgur lux intolerabilis per mediam fere horam emicuit. Da dies im Widerspruch zu dem „Blitz" steht, beruht die „halbe Stunde" viel-

die Legende etwas gänzlich Neues geschaffen. Wie weit der Wunsch, an die Stelle der anstößigen Taufe durch den Arianer *Eusebius* von Nikomedien eine solche durch einen rechtgläubigen Bischof zu setzen, auf die Entstehung der Fabel eingewirkt hat[1]), kann hier unerörtert bleiben. Jedenfalls beweist ihr Auftreten im Orient gegen Schluß des 5. Jahrhunderts [2]), daß damals dort keine auf *Eusebius* fußende Tradition bestand oder von Kraft war. Die neue Geschichte ist im Osten seit dem 6. oder 7. Jahrhundert zur Herrschaft gekommen[3]).

Auch im Abendlande hat sie ihr Glück gemacht. In das römische Papstbuch ist sie im Beginn des 6. oder 7. Jahrhunderts, je nachdem, daß man die erste Redaktion des Werkes ansetzt, in kürzester Form, aber die Hauptsache umfassend, eingedrungen[4]). Gegen Ende des 6. Jahrhunderts verrät *Gregor von Tours* schon Kenntnis ihres Inhaltes[5]) und weiß nichts von der Kreuzerscheinung, während er die Kreuzauffindung in Jerusalem erzählt[6]). Der 709 gestorbene Abt *Aldhelm von Malmesbury* schöpft

---

leicht auf dem Mißverständnisse der griechischen Vorlage, aus der der Mombritiustext geflossen ist; vermutlich war dort von den Mittagsstunden die Rede. Ist dies der Fall, dann könnte man auch darin eine Nachwirkung der Vita Constantini (I 28) erblicken, die ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας als Zeit angibt. Möglicher Weise hat auch schon der ursprüngliche griechische Verfasser den *Eusebius* unrichtig verstanden. Auf die verschiedenen Fassungen einzugehen, hat hier keinen Zweck. Man sehe darüber *L. Duchesne*, Le Liber Pontificalis I (Paris 1886) Introd. ch. IV n. 47 sqq. p. CIX sqq. und *J. Dölger*, Konstantin der Große und seine Zeit (Freiburg 1913) S. 397.

1) S. *Dölger* a. a. O. S. 395 f.

2) *Duchesne* a. a. O. n. 54 p. CXIV n. 57 p. CXVII ff. *Dölger* a. a. O. S. 396. 399 ff.

3) *Duchesne* a. a. O. p. CXV.

4) Liber Pontificalis. Ed. *Mommsen* (MG. Gesta Pont. Rom. I) p. 47: „Hic [Silvester] exilio fuit in monte Syraptin persecutione Constantini concussus et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum Augustum, quem curavit dominus per baptisma a lepra".

5) Hist. Francor. II 31 (MG. SS. rer. Meroving. I 93).

6) Ebd. I 36 p. 51.

aus der Legende[1]). In Rom ward sie im Laufe des 8. Jahrhunderts herrschend[2]), so daß sie in breitester Darstellung Aufnahme in die falsche Schenkungsurkunde Konstantins finden konnte, womit sie eine authentische Beglaubigung aufgedrückt erhielt. Wie sehr die Sage dort für Wahrheit genommen wurde, zeigt die Tatsache, daß Hadrian I 785 in einem hochamtlichen Schreiben an Kaiser Konstantin und die Kaiserin Irene sich auf sie berief[3]). Im Jahre 799 kennt Bischof *Elipand von Toledo* die Taufe durch Silvester[4]), und um dieselbe Zeit taucht der Bericht des Papstbuches in der Geschichte der Bischöfe von Neapel auf[5]). Ins Frankenreich hielt die Legende um die Mitte des 9. Jahrh. ihren Einzug durch *Ps.-Isidor*, während um 642 der sog. *Fredegar* trotz *Gregors von Tours* noch frei von ihr ist, indem er die Bekehrung Konstantins der hl. Helena zuschreibt und mit der Auffindung des Kreuzes zu Jerusalem in Verbindung bringt[6]). *Ps.-Isidor* fügte die Donatio Constantini und mit ihr die Silvesterlegende seiner Sammlung ein[7]); dadurch war ihr auch hier ein weiter Verbreitungskreis eröffnet. Von jetzt ab war sie fest eingebürgert. Das Carmen de laudibus Berengarii aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts zeigt ihre Spur[8]), aus dem folgenden Jahrhundert die Schrift De ordinando pontifice[9]) und *Donizo*[10]). Zeugen des 12. Jahrhunderts sind die Abhandlung De investitura episcoporum[11]), *Honorius Augustodunensis*[12]), *Ordericus*

---

[1]) De virginitate c. 25 u. Carmen de virginitate v. 557—566 (MG. Auct. antiqu. XV 258. 376).

[2]) *Duchesne* a. a. O. n. 55 p. CXVI.

[3]) *Jaffé* n. 2448.

[4]) Ep. ad Alcuinum (MG. Epp. Karol. aevi II $303_2$).

[5]) Gesta epp. Neapol. (MG. SS. rer. Langob. $404_{27}$).

[6]) Cronica II 42 (MG. SS. rer. Meroving. II 66).

[7]) *Hinschius*, Decret. Ps.-Isid. p. 249 sqq.

[8]) Lib. IV v. 152 sq. (*Bouquet* VIII 128).

[9]) MG. Libelli de lite I $12_{18}$.

[10]) Lib. ad amicum (ebd. $573_9$).

[11]) Libelli II $501_{31}$.

[12]) Summa gloria c. 17 (ebd. III $71_{26}$).

*Vitalis*[1]), *Johann von Salisbury*[2]), die Kaiserchronik[3]). Das fabellustige 13. Jahrh. griff den Stoff natürlich begierig auf und sorgte für seine Popularisierung. *Jansen Enikels* Weltchronik, die dem letzten Viertel des Jahrhunderts entstammt, besang die Geschichte in dritthalbhundert Versen[4]).

Daneben läuft ein anderer, freilich kürzerer und dünnerer, Faden der Überlieferung, der an die Darstellung des in den ersten Jahren des 5. Jahrh. arbeitenden *Rufinus* sich anschließt. Bei *Rufinus* (IX 9) sah Konstantin nachts im Traume ein feuriges Kreuz am Himmel; Engel erschienen ihm und sagten: In diesem Zeichen sollst du siegen; darauf machte sich der Kaiser das Kreuzzeichen auf der Stirne, ließ die Kreuzfahne für das Heer anfertigen und zog mit dieser sowie mit einem goldenen Kreuz in der Hand zum Kampfe; auf seine an Gott gerichtete Bitte erfocht er den Sieg an der milvischen Brücke, ohne daß römisches Blut floß. Diese Darstellung taucht in abgekürzter Gestalt bei dem 1088 gestorbenen *Bernhard von Konstanz* auf[5]). Um die Mitte des 12. Jahrh. hat sie *Otto von Freising*[6]). Weiter fand sie in der 1. Hälfte des 13. Jahrh. Eingang in die sächsische Weltchronik[7]) und am Ende des 14. Jahrh. in die Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften[8]). Beide Chroniken mochten aber nicht auf die Silvesterlegende verzichten und verbanden sie mit der Nachricht des *Rufinus*, jede in ihrer Weise; dort wird Konstantin wegen seiner Untaten gegen die eigene Familie[9]), hier wegen seiner arianischen Verfolgung der Rechtgläubigen[10]) mit dem Aussatz

---

1) Hist. eccles. I 23 (Ed. *A. de Prevost.* Paris 1838. I 114).

2) Policrat. II 15 (Ed. *C. Webb.* Oxonii 1909. I 93).

3) V. 7813 sqq. (MG. SS. vern. ling. I 224 sqq.).

4) Ebd. III 492—497, v. 25249—25495.

5) Liber canonum contra Heinricum IV c. 9 (MG. Libelli de lite I $482_{19}$).

6) Chronica IV, 1. Ed. *A. Hofmeister* (Hannov. 1912) p. 184.

7) C. 77 (MG. SS. vernac. ling. II $117_{19-29}$).

8) II 140 (ebd. VI 57).

9) A. a. O. c. 78 (ebd. II $118_{11}$ ff).

10) A. a. O.

geschlagen und dann von Silvester getauft und wunderbar geheilt. Eine Verbindung der Bekehrung mit der Vision des Kreuzes kennen aber weder *Bernhard* noch die zwei Chronikenschreiber.

Noch ein dritter Faden schlingt sich durch das Mittelalter, der seinen Anfang im Osten hat. Hier findet sich spätestens im 8. Jahrh.[1]) folgende Form der Sage[2]). Im 7. Jahre seiner Regierung, also nach dem Kriege gegen Maxentius, kämpfte Konstantin an der untern Donau mit Barbarenstämmen; in Sorge ob des Ausganges sah er in der Nacht ein glänzendes Kreuz über sich mit der aus Sternen gebildeten Inschrift: „In diesem sollst du siegen"; ungewiß über die Bedeutung, berief er seine Hofleute und ließ dann ein Kreuz als Feldzeichen anfertigen. Nach Erringung eines glänzenden Sieges befrug er die heidnischen Priester, von welchem Gott das Zeichen stamme. Nachdem sie erklärt hatten, es sei nicht das Zeichen ihrer Götter, die vielmehr nun stürzen würden, belehrten die Christen seines Heeres den Kaiser über das Geheimnis der Erlösung. Von Papst Silvester dann unterrichtet, wurde er durch diesen getauft samt seiner Mutter und einer großen Zahl der Hofbeamten. Dies wurde Anlaß, die hl. Helena zur Auffindung des wirklichen Kreuzes nach Jerusalem zu schicken. Schon früh ist diese Sage, sei es in der obigen, sei es in einer älteren Fassung, im Westen bekannt geworden. Bereits um 772 benützt sie der Brief eines *Clemens* an Herzog Tassilo von Baiern[3]). *Otto von Freising*, in der Mitte des 12. Jahrh., der sonst *Rufin* folgt, ist wenigstens in einem Zuge von ihr beeinflußt[4]). Am Ende desselben Jahrhunderts kennt sie Bischof *Sicard von Cre-*

---

[1]) *J. B. Aufhauser*, Konstantins Kreuzesvision (Kleine Texte u. s. w., hg. von *H. Lietzmann*, Nr. 108). Bonn 1912. S. 2.

[2]) Ὀπτασία Κωνσταντίνου (ebd. S. 19—21). Vgl. Inventio Sanctae Crucis. Ed. *A. Holder*. Lipsiae 1889. p. 159.

[3]) MG. Epp. IV 497. Daß der Verfasser nicht etwa *Rufin* vor Augen hat, sondern die byzantinische Legende, geht aus der Wendung „omnes barbari fugerunt ill[ico?]" hervor.

[4]) Chronica a. a. O.: Mane expergefactus milites christianos ad se vocat cognitoque de hoc, quod christianae fidei signaculum esset...

*mona*[1]), bringt sie aber in seltsamer Vermengung mit den Nachrichten *Rufins* und der Silvesterlegende; ebenso im 13. Jahrh. *Albertus Miliolus*[2]).

So fand sich *Jacobus de Voragine*, der fleißige Leser mittelalterlicher Quellen, in großer Verlegenheit, als er für seine sog. Legenda aurea[3]) die Bekehrung Konstantins behandeln wollte. An die Spitze stellt er die Erzählung der byzantinischen Legende mit einigen kleinen Änderungen, die er wohl in seiner Vorlage bereits fand, bemerkt aber, daß dieser Erzählung sowohl *Kassiodors* Historia tripartita (die sich hier an *Sozomenus* anschließt), als auch *Rufin* und die Silvesterlegende widersprechen. Unter Zurückweisung einer auch von andern (wie er sagt) geteilten Ansicht, daß jene Legende sich nicht auf Konstantin, sondern auf seinen Vater beziehe, braut er dann aus *Rufin*, der Historia tripartita und der Silvesterlegende eine Darstellung zusammen. Viel Erfolg hat er damit nicht gehabt; denn *Tolomeo von Lucca* († 1326 oder 1327) schreibt in seinem großen Geschichtswerke[4]) wieder die Silvestersage aus, während *Antoninus von Florenz* († 1459) den Bericht des *Rufinus* und den der Historia tripartita, die durch *Sozomenus* den Bericht der Vita Constantini wiedergibt, neben einanderstellt, ohne sich zu entscheiden[5]).

Blicken wir zurück! Der altchristliche Orient las das konstantinische Wunder bei *Eusebius*, dann in den Kirchengeschichten des *Sokrates* und *Sozomenus*. Gleichwohl konnte sich hier in der Silvestergeschichte eine ganz entgegengesetzte, ja die frühere Erzählung geradezu ausschließende Darstellung bilden, und *Cyrill von Jerusalem*, der von der

---

[1]) Cronica a. 310 (MG. SS. XXXI 117 sq.). Es ist daher nicht ganz zutreffend, wenn *Aufhauser* a. a. O. S. 2 bemerkt, diese byzantinische Legende sei durch den in der 2. Hälfte des 13. Jahrh.s schreibenden *Jacobus de Voragine* dem „abendländischen Legendenschatz einverleibt" worden.

[2]) Cronica imperatorum c. 44 (MG. SS. XXXI 604 sq.).

[3]) Ed. III. *Th. Graesse* (Vratislaviae 1890) p. 305—307. Dieses Stück in neuer Ausgabe bei *Aufhauser* a. a. O. S. 22—25.

[4]) Historia ecclesiastica V 1 (*Muratori,* SS. rer. Ital. XI 823).

[5]) Chronicor. secunda pars (Lugduni 1586) Tit. VIII § V p. 564.

Kreuzerscheinung hätte sprechen müssen, wenn er ihr Glaubwürdigkeit beimaß, tat es nicht. Man sieht, die Ostkirche ist sowohl in einem ihrer großen Theologen als auch in der, von der Silvesterlegende beherrschten Masse an dem Wunder der Kreuzvision ablehnend vorbeigegangen. Der Westkirche war das Geschichtchen durch *Rufin* und später durch *Kassiodor* vorgelegt worden, aber weder vorher noch nachher nahm man Notiz von ihm. Wortführer des Christentums, wie *Ambrosius* und *Augustinus*, schweigen, trotzdem ihre Äußerungen über Konstantin hätten darauf führen müssen; auch die Geschichtschreiber *Sulpicius, Orosius* und *Isidor* schweigen. Das Abendland hat ebenso wie das Morgenland der Erzählung von dem Kreuzwunder die Aufnahme versagt. Dazu ist noch zu erwägen, daß dieses Wunder mit der denkbar stärksten Beglaubigung auftrat, mit der eidlichen Bekräftigung durch den, der es erfahren hatte. Und dieser war Konstantin, der große christliche Kaiser, dem die Kirche so Gewaltiges verdankte, und dem sie ihren Dank auch nicht vorenthielt. Ferner war die bedeutungsvollste Wendung ihrer Geschichte, das Erringen der staatlichen Anerkennung und des Friedens, aufs engste mit dem persönlichen Christentum Konstantins und dessen Ursprung verbunden. Und dennoch! Wir müssen schließen, daß die Kreuzerscheinung nie zum Schatz christlicher Überlieferungen gehört hat. Und das wäre schwer denkbar, wenn man das in ihr gesehen hätte, was sie sein wollte, Realität und Wunder.

Bei dieser Sachlage läßt sich von vornherein erwarten, daß das Mittelalter die gleiche Stellung einnimmt[1]); denn es lebt von den Überlieferungen des Altertums. Dem ist in der Tat so. Nur einige wenige Schriftsteller haben Kunde von der Erzählung des *Eusebius*, und diese Kunde verdanken sie gelehrtem Studium, nicht einer historio-

[1]) Nochmals sei hier daran erinnert, daß es weder meine Absicht noch nötig war, in erschöpfender Weise die Überlieferung über Konstantins Bekehrung zu untersuchen. Nur in großen Zügen sollte sie verfolgt werden.

graphischen oder gar volkstümlichen Tradition: sie hatten *Rufin* und *Kassiodor* gelesen. Und selbst von diesen Schriftstellern verbindet die eine Hälfte die Kreuzerscheinung mit der Silvestergeschichte, die sie auch beherrscht. Unter den andern ist nur einer, *Otto von Freising*, der die Bekehrung Konstantins aus der Vision des Kreuzes herleitet. So wenig wußte das Mittelalter von dem eigentlichen Kern der Kreuzerscheinungsgeschichte. Fast alles ist von der doppelten Sage überflutet, dem Silvesterleben und der byzantinischen Legende, die jenem Kern geradezu entgegengesetzt sind. Das Mittelalter hat über den ersten christlichen Kaiser fleißig gefabelt, und diese Fabeln tragen meist ein religiöses Gepräge und beschäftigen sich mit der Stellung Konstantins zum Christentum[1]). Die wundergläubige und wunderlüsterne Zeit hätte sich durch die Kreuzvision besonders angezogen fühlen müssen, und es wäre ihr leicht gewesen, auch diese phantasievoll auszugestalten. Daß es nicht geschah, beweist, wie fern ihr die Sache lag, ebenso fern wie dem christlichen Altertum.

Erst die in der Renaissancezeit wiedererwachende historische Wissenschaft hat mit den alten Sagen von Konstantins Bekehrung aufgeräumt und den Bericht des *Eusebius* zu Ehren gebracht. Nachdem *Nikolaus von Cues* sich gegen die Glaubwürdigkeit der Actus Silvestri erklärt[2]) und *Lorenzo Valla* über diese „höchst unverschämte Fabel" seine Deklamation losgelassen hatte[3]), wandten sich die Historiker dem Bericht des *Eusebius* zu. *Sigonius*[4]) folgte ihm und bald darauf *Baronius*[5]). Durch die ausführliche und apologetische Darstellung des letztern faßte die Überzeugung von der wunderbaren Erscheinung

---

[1]) *Heydenreich*, Konstantin der Große in den Sagen des Mittelalters (Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft IX [1893], 1—27).

[2]) De concordantia catholica III 2 (Paris 1514 f. 53).

[3]) De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio (Ausgabe ohne Zeit, Ort und Seitenzahlen).

[4]) Historiarum de occidentali imperio libri XX (Basileae 1579), l. II p. 58 sq.

[5]) Annal. eccl. a. 312 n. 13 sqq.

des Kreuzes und der durch sie herbeigeführten Bekehrung festen Fuß. *Baronius* hatte ihr ein kräftiges Relief gegeben durch einen Vergleich mit dem „Zeichen des Menschensohnes am Himmel", das am jüngsten Tage erscheinen wird. Unter dem Banne seiner Auktorität standen die Spätern.

Das römische Brevier verschloß sich gänzlich der Visionsgeschichte und lehnte sich an die Silvesterlegende an[1]), die stets in Rom geherrscht hatte. Erst in allerjüngster Zeit ist die Erzählung des *Eusebius* wenigstens in die historischen Lektionen über den Papst Silvester eingedrungen und hier mit der umgedeuteten Silvesterlegende kombiniert worden[2]), während die reine Silvesterlegende in den andern Offizien beibehalten wurde.

---

1) Dedicatio archibasilicae St. Salvatoris (9. Nov.) und Dedicatio basilicarum St. Apostolorum Petri et Pauli (18. Nov.).

2) 31. Dez.: Constantinum, iam crucis signo coelitus illustratum et de hoste Maxentio victorem .... (Silvester) fovit. Quem etiam, uti vetus ecclesiae Romanae refert traditio, Apostolorum imagines recognoscere fecit, sacro baptismate tinxit et ab infidelitatis lepra mundavit.

# Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde

Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche

Von **Alois Bukowski** S. J.—Weidenau

(Zweiter Artikel)

## III. Kapitel
## Die Lehre der neueren Theologen

### § 1. Antonij Amphiteatrov

Gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts erfreute sich in Rußland unter den Lehrbüchern der Dogmatik der größten Beliebtheit die „dogmatische Theologie“ von *Antonij Amphiteatrov*[1]), welche an den Hauptstätten des theologischen Studiums, in Kiew, Moskau und St. Petersburg wiederholt aufgelegt wurde[2]) und infolge dessen uns sichern Aufschluß geben kann über den Standpunkt, welchen die russische

[1]) *Antonij* (*Jakob Gabrilovič*) *Amphiteatrov* wurde geb. 1815 (oder 16); Rektor der Akademie von Kiew 1851, Bischof 1858, gest. 1879.

[2]) Der volle Titel lautet in deutscher Übersetzung: „Dogmatische Theologie der orthodoxen morgenländischen Kirche, mit Beigabe einer allgemeinen Einführung in den Kurs der theologischen Wissenschaften“. *Palmieri* (Theol. orthodoxa. Bd. I S. 174) führt folgende Ausgaben an: Kiew 1848, 1856: Moskau 1852; St. Petersburg 1849, 1857, 1862. Uns liegt die 7. verbesserte Auflage von St. Petersburg 1857 vor.

Schultheologie in jener Zeit einnahm oder zum mindesten über die Auffassung, welche die vorherrschende war.

Die Lehre von der Erbsünde nimmt in diesem, sonst recht kurz gehaltenen Buche einen verhältnismäßig großen Raum ein. 9 Paragraphen werden dem Sündenfalle der Stammeltern gewidmet und 12 weitere Paragraphen den Folgen des Falles für das ganze Menschengeschlecht.

Zuerst wird die Möglichkeit des Sündenfalles erörtert. Dieselbe wird daraus hergeleitet, daß die Stammeltern sich noch im Prüfungszustande befanden und in der Gnade nicht befestigt waren[1]).

Die Ursache der ersten Sünde war eine äußere: nämlich die Versuchung des Teufels, der sich unter einer Schlange verborgen hatte[2]). Den Verlauf des ersten Sündenfalles schildert *Antonij*[3]) im engsten Anschluß an die Bibel.

Die Folge des Falles für die Stammeltern war die Zerstörung ihres inneren und äußeren Glückes.

In erster Hinsicht bewirkte die Sünde: a) Verdunklung des Verstandes, der vorher Gott klar erkannte, jetzt aber stumpf und träge wurde, b) Trübung der Gewissensruhe, an deren Stelle Furcht und Angst trat; c) Behinderung der Freiheit durch sinnliche Regungen, welche über die geistigen die Oberhand gewannen; d) Verlust der Schönheit, Gesundheit und Unsterblichkeit[4]).

Das äußere Glück fand sein Ende durch Ausschluß von dem unmittelbaren Verkehr mit Gott, Vertreibung aus dem Paradiese, Verlust der Herrschaft über die Tiere und Überantwortung in die Knechtschaft des Teufels[5]).

Doch so verhängnisvoll der Fall auch war, er hatte nicht die Vernichtung alles Guten in den Stammeltern zur Folge. Es wurde zwar die Gottähnlichkeit in

---

[1]) A. a. O. S. 116. [2]) Ebd.

[3]) Die dem Mönchsstande angehörigen oder daraus hervorgegangenen russischen Geistlichen werden gewöhnlich genannt und nennen sich selbst, auch in ihrer literarischen Tätigkeit, nur mit dem Vor- resp. Ordensnamen. Wir schließen uns dieser Sitte an.

[4]) A. a. O. S. 117 f. [5]) A. a. O. S. 118 f.

ihnen vernichtet und alle ihre Seelenkräfte verloren ihre ursprüngliche Reinheit und Hinordnung auf das einzige Gut und erhielten eine verkehrte Richtung, aber es blieben in ihnen Spuren des göttlichen Ebenbildes zurück". Dies erhellt a) daraus, daß die Hl. Schrift dem Menschen auch nach dem Falle die Gottebenbildlichkeit nicht vollständig abspricht; b) daß Adam nach begangener Sünde Scham und Furcht empfand und sein Leben lang Buße tat; c) aus den Strafen, welche Gott über den Menschen verhängte, die in gleicher Weise ein Erweis der Liebe wie der Gerechtigkeit waren[1]).

Die üblen Folgen der ersten Sünde blieben nicht auf die Stammeltern beschränkt, sondern gingen und gehen, gleichsam wie eine unglückselige Erbschaft, auf alle ihre Nachkommen über. Dies ist die sogenannte Erbsünde, welche auf dem ganzen Menschengeschlecht lastet. „Man versteht unter der Erbsünde eine Zustandssünde, welche nicht einer Gewohnheit, sondern der Natur selbst entstammt, oder die angeborene Verderbtheit und Zerrüttung der ganzen menschlichen Natur, infolge welcher der Mensch der natürlichen Reinheit und Rechtlichkeit beraubt, in allen seinen

[1]) A. a. O. S. 120. — Den Unterschied zwischen „Bild" und „Ähnlichkeit" hat der Verfasser im Vorhergehenden in folgender Weise bestimmt: „unter dem „Bilde" werden verstanden die Eigenschaften und Fähigkeiten der menschlichen Seele, welche dem Menschen bei der Erschaffung selbst verliehen wurden und das Wesen seiner geistigen Natur ausmachen, die Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit, Vernunft, Wille; als Gottähnlichkeit wird der gottwohlgefällige und ganz auf Gott hingeordnete Zustand jener in der Schöpfung verliehenen Fähigkeiten und Kräfte bezeichnet, d. i. die rechte Ordnung des Verstandes, Heiligkeit des Willens, Reinheit des Herzens und die übrigen Tugenden und sittlichen Vollkommenheiten, worauf der Apostel Paulus hinweist, wenn er die Epheser mahnt: Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, und das, was dem Menschen nicht bloß auf Grund der Schöpfung (κατὰ τὸ εἶναι) zukam, sondern auch was von seinem freien Willen und seiner Tätigkeit abhängen sollte": A. a. O. S. 110.

Kräften zerrüttet und geschwächt, mehr zum Bösen als zum Guten geneigt ist und deshalb natürlicher Weise dem Gerichte und Zorne Gottes unterliegt und aus diesem Zustande sich selbst nicht befreien kann"[1]).

Die tatsächliche Verderbtheit und Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes wird nicht bloß in der Hl. Schrift aufs Bestimmteste gelehrt, sondern auch durch die Erfahrung bestätigt und wurde selbst von den Heiden anerkannt. Die Ursache davon kann nicht auf Gott, noch auf die Beschränktheit unseres Verstandes und Willens, noch auf den materiellen Bestandteil unserer Natur, noch auf die Erziehung oder Nachahmung zurückgeführt, sondern einzig aus dem Sündenfall der Stammeltern hergeleitet werden, wie es in der Hl. Schrift mit klaren Worten z. B. Ps 50,7, Joh 3,4, Röm 5,12, Ef 2,3 geschieht. Der Glaube der Kirche an die Wirklichkeit der Erbsünde ist bezeugt durch die alte Praxis der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden, sowie durch die Verurteilung des Pelagianismus[2]).

Aus den erwähnten und noch anderen Schrifttexten erhellt, daß die Erbsünde wahrhaft als Sünde angerechnet wird. Doch ist es nicht die persönliche Sünde Adams, welche zugerechnet wird, sondern die Folge davon, nämlich die stammväterliche Schuld, welche naturgemäß zugleich mit dem Leben und den Rechten von dem Stammvater auf die Nachkommen übergeht. Die Zurechnung jener Schuld ist gerecht, weil Adam auf Grund eines Vertrages, den Gott mit ihm geschlossen hatte, bei der Übertretung des göttlichen Gebotes als Vertreter des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat. Fernzuhalten ist dabei jeder Gedanke an eine positive Rachsucht Gottes; vielmehr ist die Zurechnung objektiv begründet in der Verderbtheit der Natur, zufolge welcher der Mensch natürlicher Weise Gott nicht wohlgefällig und innerlich nicht imstande ist, aus den Gaben Gottes Nutzen zu ziehen, wie ein Augenkranker das Licht, ein Appetitloser die

[1]) A. a. O. S. 121.

[2]) A. a. O. S. 122 f.

Speise, ein Aussätziger den Umgang mit den Nebenmenschen nicht genießen kann[1]).

Damit glaubt jedoch A. durchaus nicht, die Fortpflanzung der stammväterlichen Schuld auf rein natürliche Weise erklären zu können. Er sagt im Gegenteil ausdrücklich, daß die Art und Weise, wie die Erbsünde sich fortpflanzt, für uns ein undurchdringliches Geheimnis sei. Nur soviel steht aus der Offenbarung fest, daß die Sünde von den Eltern auf das Kind übergeht durch die fleischliche Empfängnis und Geburt. Infolgedessen haftet sie allen Menschen an, die auf diesem Wege ins Dasein treten[2]).

Der extensiven Allgemeinheit entspricht auch die intensive. Wie die Erbsünde sich auf alle Nachkommen Adams erstreckt, so „umfaßt und durchdringt sie auch das ganze Wesen eines jeden einzelnen Menschen und läßt keine seiner Fähigkeiten unversehrt". Sie umfaßt zunächst die Seele und gibt sich kund im Verstande durch die Blindheit, Trägheit und Beschränktheit; im Willen durch Selbstsucht und Trägheit zum Guten und Schnelligkeit zum Bösen; im Herzen oder Gefühl durch Abneigung gegen das Geistige und Hinneigung zum Sinnlichen. Die Freiheit ist eingeschränkt und gebunden durch mannigfache fremde Regungen: Das Gewissen ist in Unkenntnis des göttlichen Gesetzes befangen, erkennt nur unvollkommen die Verfehlungen und schweigt, wo es seine Stimme erheben sollte. Im Leibe offenbart sich die Erbsünde in der Vorherrschaft, welche der Leib über die Seele besitzt[3]).

In Anbetracht der Kraft, mit welcher sie sich geltend macht, kann die Erbsünde nicht etwas rein Negatives sein, sondern muß als eine positive vorherrschende Neigung zum Bösen und ein wirklich böses Prinzip in uns aufgefaßt werden, wie sie auch vom Apostel im Römerbrief ein Gesetz, das uns zu Sklaven der Sünde macht, genannt wird. Durch die Erbsünde ist unsere

[1]) A. a. O. S. 127. [2]) A. a. O. S. 124.
[3]) A. a. O. S. 125 f.

ganze Natur so verwundet und zerrüttet, daß wir einem Gefallenen und Zerschlagenen gleichen, der ohne besondere Heilung und Stütze sich nicht erheben kann[1]).

Abzuweisen ist jedoch der Gedanke an eine vollständige Umwandlung der menschlichen Natur. Ihr Wesen ist nicht zerstört worden. Wie in den Stammeltern, sind auch in ihren Nachkommen Spuren der göttlichen Ebenbildlichkeit zurückgeblieben. Die Seele hat ihre Geistigkeit und einen Teil ihrer Willensfreiheit bewahrt, so daß sie das Gute, wenn auch nicht immer vollbringen, so doch wenigstens wollen kann. Es ist ferner dem Menschen geblieben der Verstand, der nach Wahrheit strebt, der Wille, der naturgemäß das Gute liebt, das Gewissen, welches das Gesetz billigt und seine Übertretung verurteilt, und das Gefühl, welches nach Glückseligkeit verlangt. Damit ist dem Menschen auch die Religion geblieben, die sich auf jener Grundlage aufbaut und ein dem Menschen angeborenes natürliches Bedürfnis darstellt. Dementsprechend wird dem Menschen auch durch die Erlösung nicht eine gänzlich neue Natur verliehen, sondern die existierende erneuert, wiedergeboren und in den früheren Zustand versetzt[2]).

Trotzdem war die Beseitigung der Folgen des Sündenfalles nur durch außerordentliche göttliche Hilfe möglich. Eine Selbsterlösung des Menschen war ausgeschlossen. Denn mit seinen natürlichen Kräften kann der Mensch: a) der göttlichen Gerechtigkeit weder für die Erbsünde noch für die freiwillig begangenen Sünden Genugtuung leisten; b) sich nicht bessern, da er in sich selbst nicht das Prinzip das Lichtes, der Kraft und des Lebens besitzt, das durch die Sünde verloren wird und sich einzig in Gott findet; c) auch nicht den Teufel besiegen, noch die sonstigen Folgen der Erbsünde, welche sich auf die übrige Schöpfung erstrecken, aufheben[3]).

Diese Auffassung von den Folgen des Sündenfalles für die sittlich-religiöse Befähigung des Menschen deckt sich

---

[1]) A. a. O. S. 126. [2]) A. a. O. S. 126 f.
[3]) A. a. O. S. 127 f.

offenbar sowohl in negativer als auch in positiver Hinsicht vollkommen mit der Lehre der römisch-katholischen Kirche. Da *A.* das Fortbestehen der sittlich-religiösen Kräfte, auch der Willensfreiheit, im gefallenen Zustande zugibt, läßt die starke Bezeichnung der Erbsünde als eines bösen Prinzips einen richtigen Sinn zu[1]).

Auch sonst haben wir an seinen Ausführungen nur Ausstellungen formeller Natur zu machen. Es fehlt eine genaue Bestimmung und Scheidung der Begriffe; vor allem eine genaue Begriffsbestimmung der Erbsünde selbst. Bald wird diese Bezeichnung angewendet auf die Gesamtheit der Folgen, welche der Sündenfall der Stammeltern für ihre Nachkommen gehabt, bald nur auf dieses oder jenes Moment davon, z. B. die Konkupiszenz oder die Schuld.

Bedeutsamer möchte auf den ersten Blick der Umstand erscheinen, daß der Erbsünde in der gegebenen Definition nur die Beraubung der „natürlichen" Reinheit und Rechtlichkeit zugeschrieben wird. Doch bei näherem Zusehen erkennt man, daß hier „natürlich" im Sinne von ursprünglich genommen ist und daß darunter tatsächlich übernatürliche Güter verstanden werden. Denn vorher war nachdrucksvoll hervorgehoben, daß der Urstand des Menschen „nicht bloß ein Zustand einer reinen und unverdorbenen, sondern einer begnadeten Natur" gewesen ist und daß Gott den Menschen, wie er ihm überaus günstige äußere Lebensbedingungen gegeben, auch hinsichtlich seines geistigen Lebens nicht seinen natürlichen Kräften überlassen, sondern seinem Verstande Erleuchtung und seinem Willen Kräftigung im Guten gewährt habe[2]). Im Folgenden heißt es dann, wie wir gesehen

---

[1]) Die gleiche Auffassung vertritt *Thomas von Aquin* und rechtfertigt sie in folgender Weise: Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. S. th. 1. 2 q. 82 a. 1 ad 1. Vgl. auch *Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik. Band II. Freiburg 1878. S. 602.

[2]) A. a. O. S. 114.

haben, daß der Mensch im jetzigen Zustande infolge des Sündenfalles des göttlichen Prinzips des Lichtes und der Kraft beraubt sei, während ihm Vernunft und Wille und die natürliche sittlich-religiöse Befähigung verblieben sind[1]). Endlich wird bei der Darstellung der Rechtfertigungslehre gesagt, daß in der Rechtfertigung dem Menschen der Keim oder Same eines neuen Lebens vom neuen Stammvater Jesus Christus geschenkt und so die ursprüngliche Unschuld zurückerstattet werde[2]). Dies alles zeigt, daß A. die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen, welche durch die Sünde verloren ging, nicht als rein natürlich, sondern als der Gnade entstammend, mithin als übernatürlich auffaßt und somit auch in dieser Frage in keinen sachlichen Gegensatz zur römisch-katholischen Lehre tritt, sondern sich nur einer logisch weniger durchgebildeten Auffassungs- und Ausdrucksweise bedient, wie sie bekanntlich auch der patristischen Zeit eigen war.

### § 2. Makarij Bulgakov

Ein Jahr nach dem ersten Erscheinen der „dogmatischen Theologie" von Antonij Amphiteatrov begann *Makarij Bulgakov* mit der Veröffentlichung einer neuen ausführlicheren Darstellung der „orthodoxen dogmatischen Theologie", welche zu 5 Bänden anwuchs und bald ein außerordentliches Ansehen erlangte[3]), um sich bis in die

---

1) A. a. a. S. 126 f. 2) A. a. O. S. 182.

3) *Makarij Bulgakov* wurde geb. 1816, Rektor der geistlichen Akademie von St. Petersburg 1850–57, dann Bischof verschiedener Diözesen, zuletzt Metropolit von Moskau, gest. 1882. Seine dogmatische Theologie wurde sogleich bei ihrem Erscheinen von der russischen Kritik mit den größten Lobeserhebungen aufgenommen und als die beste und gründlichste, kaum noch zu übertreffende Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre bezeichnet. Erst in neuester Zeit hat man es gewagt, an diesem klassischen Werke Einiges zu bemängeln (vgl. *A. Palmieri* a. a. O. S. 175). Für den unmittelbaren Schulgebrauch fertigte *Makarij* selbst einen Auszug aus dem größeren Werke an, der auch in deutscher Übersetzung erschienen ist unter dem Titel: Handbuch zum Studium der christl. orthodox-dogmatischen Theologie, von Makarius, Erzbischof von Litthauen. St. Petersburg 1869. Ins Deutsche übersetzt von Blumenthal. Moskau 1875. Von

neueste Zeit als klassisches Handbuch der systematischen Dogmatik zu behaupten[1]). Wegen der außergewöhnlichen Stellung, welche dieses Werk innerhalb der neueren russischen theologischen Literatur einnimmt, verdient es auch unserseits eine eingehende Berücksichtigung.

Die Abhandlung über die Erbsünde umfaßt 35 Seiten. Sie beginnt mit der Darstellung des Sündenfalles der Stammeltern, der einfach mit den Worten der Genesis geschildert wird[2]).

Daran schließt sich eine Erörterung über die Ursache des Falles. Die erste Ursache erblickt *M.* in der Schlange, welche eine wirkliche Schlange gewesen ist, in der sich die geistige Schlange, der Teufel verborgen hatte. Die zweite und eigentliche Ursache des Sündenfalles der Stammeltern ist in ihnen selbst zu suchen, nämlich in ihrem freien Willen. Eva schenkte den Worten des Versuchers Gehör, glaubte dem Teufel mehr als Gott und ließ sich fortreißen vom Wahn, Gott gleich zu werden. Daraufhin stellte sich die dreifache Begierlichkeit ein, welche auch zur äußeren Übertretung des göttlichen Gebotes führte. Adam sündigte aus Nachgiebigkeit gegen das Weib. Beide handelten aber nicht auf Grund innerer Notwendigkeit, sondern vollkommen frei. Deshalb kann die Schuld des Falles in keiner Weise Gott zugeschrieben werden[3]).

Um diese Wahrheit auch gegen Einwendungen sicher zu stellen, legt sich der Verfasser folgende Fragen vor: weshalb hat Gott dem Menschen das Prüfungsgebot gegeben? warum hat er die teuflische Versuchung und den

dem größeren Werke existiert eine französische Übersetzung: Théologie dogmatique orthodoxe traduite par un Russe. 2 Bände. Paris 1859—1860. Beide Übertragungen sind von Nichttheologen angefertigt und mit nicht geringeln Mängeln behaftet; außerdem schwer zu haben. Deshalb werden wir uns direkt an das russische Original halten und nach der 5. Auflage von St. Petersburg 1895 zitieren.

[1]) Makarijs Buch ist noch dem offiziellen „Programm für die dogmatische Theologie an den geistlichen Seminarien" vom Jahre 1908 zugrunde gelegt.

[2]) A. a. O. Bd. I S. 479.

[3]) A. a. O. 479 ff.



Fall Adams nicht verhindert? Warum hat Gott den Menschen nicht unsündlich gemacht? Warum hat er den Menschen bei der sicheren Voraussicht des Falles überhaupt geschaffen? und antwortet darauf durch passend gewählte Zitate aus Augustinus, Basilius und Johannes Chrysostomus[1]).

Den zweiten Paragraphen widmet *M.* der Erörterung der Schwere der Sünde der Stammeltern. Zur richtigen Beurteilung dieser Sünde muß in Betracht gezogen werden, daß es eine bewußte Übertretung eines formellen, in der klarsten Weise intimierten Gebotes war, und zwar eines Gebotes, das überaus leicht zu beobachten war wegen der Geringfügigkeit der Sache, der inneren Vollkommenheit der unverdorbenen menschlichen Natur und der göttlichen Gnadenhilfe. Außerdem enthielt die Sünde Adams auch Stolz, Unglauben, Undankbarkeit und Lossagung von Gott. Am klarsten erhellt die Schwere der stammväterlichen Sünde aus den Strafen, mit welchen der unendlich Gerechte dieselbe ahndete[2]).

Die Folgen des Falles für die Stammeltern betrafen zunächst ihre Seele, erstreckten sich aber auch auf den Leib und sogar auf die äußern Lebensbedingungen.

Für die Seele der Stammeltern zog die Sünde nach sich: a) Lösung der Verbindung mit Gott, den Verlust der Gnade und damit den geistigen Tod[3]); b) Ver-

---

[1]) A. a. O. S. 482 f. [2]) A. a. O. S. 483 ff.

[3]) „Sobald Adam und Eva fielen, wurde ihre Verbindung mit Gott zerrissen und es verließ sie die Gnade des Hl. Geistes, die in ihrem Herzen wohnte", so führt der Verfasser obigen Gedanken weiter aus und zitiert in der Fußnote die auch von uns im 1. Kapitel angeführte Äußerung des „ausführlichen Katechismus" *Philarets,* nach welcher die Stammeltern infolge des Sündenfalles „die göttliche Gnade verloren, welche ihrer Seele ein höheres geistiges Leben verlieh" (a. a. O. S. 487). Angesichts dessen erscheint es zweifellos, daß *Makarij* die ursprüngliche Ausstattung des Menschen mit einer dauernden, innern, übernatürlichen Gabe oder der habituellen Gnade zugibt. Wir können deshalb *Matulewicz*, der in seiner erwähnten Schrift „Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis" (S. 158 f) die entgegengesetzte Ansicht vertritt, nicht beistimmen.

dunklung des Verstandes, die sich kundgab in dem Versuch, sich vor Gott zu verbergen; c) Verlust der Unschuld, Verderbnis des Willens und größere Geneigtheit zum Bösen als zum Guten; d) Entstellung des göttlichen Ebenbildes, das der menschlichen Seele, speziell ihren Kräften, dem Verstande und Willen eingeprägt war und infolgedessen, da diese Fähigkeiten durch die Sünde viel von ihrer Vollkommenheit einbüßten, zugleich mit ihnen verletzt und verunstaltet wurde[1]).

In leiblicher Hinsicht brachte der Sündenfall den Stammeltern Schmerzen, Krankheiten und den Tod[2]).

Ihre äußeren Lebensbedingungen wurden verschlechtert durch die Vertreibung aus dem Paradiese, den Verlust der Herrschaft über die Tierwelt, die Unfruchtbarkeit der Erde und Verurteilung zu harter Arbeit[3]).

Die Sünde der Stammeltern ging mit allen ihren Folgen auf die ganze Nachkommenschaft über und führt in der kirchlichen Sprache die Bezeichnung „erstgeborene" [4]) oder „stammväterliche" Sünde[5]).

Der theologischen Begründung dieses Satzes schickt der Verfasser einige Bemerkungen über die Wichtigkeit der Lehre von der Erbsünde, ihren Begriff und falsche Auffassungen voraus.

Zur Begriffsbestimmung sagt er: „Die orthodoxe Kirche unterscheidet in ihrer Lehre von der Erbsünde erstens die Sünde und zweitens ihre Folgen in uns". „Unter der Erbsünde versteht sie eigentlich die Übertretung des göttlichen Gebotes, die Abwendung der menschlichen Natur vom göttlichen Gesetz und infolgedessen auch von ihrem Ziele, welche von unsern Stammeltern im

---

[1]) A. a. O. S. 488 f. [2]) A. a. O. S. 489 f.

[3]) A. a. O. S. 491.

[4]) So lautet in wörtlicher Übersetzung die im Russischen (wie auch im Polnischen) gebräuchlichste Bezeichnung der von den Stammeltern mit der Natur sich fortpflanzenden Sünde. Wir werden diesen sachlich wenig zutreffenden Ausdruck „grjech pjervorodnyj" (= erstgeborene Sünde) sinngemäß einfachhin mit „Erbsünde" übersetzen.

[5]) A. a. O. S. 492.

Paradiese vollzogen wurde und von ihnen auf uns alle überging".

Zur Begründung verweist *M.* auf das „orthodoxe Glaubensbekenntnis" des *Petrus Mogilas* III 20[1]) und fügt hinzu: „Es besteht bloß der Unterschied, daß in Adam die Abwendung vom göttlichen Gesetz und infolgedessen von seiner Bestimmung eine freie, bewußte war, in uns hingegen eine ererbte, notwendige ist, indem wir mit einer Natur, die vom göttlichen Gesetze abweicht, geboren werden; in Adam war es eine persönliche Sünde, eine Sünde im strengen Sinne des Wortes — in uns ist es nicht eine persönliche Sünde, nicht eine eigentliche Sünde, sondern nur eine Sündhaftigkeit der Natur, welche wir von den Eltern empfangen; Adam übertrat freier Weise das göttliche Gebot und wurde dadurch zum Sünder, d. h. er wandte seine ganze Natur vom Gesetze Gottes ab und wurde infolgedessen schuldbar vor Gott — wir hingegen haben persönlich mit Adam nicht gesündigt, sondern sind nur in ihm und durch ihn zu Sündern geworden (Röm 5,19), indem wir von ihm die sündhafte Natur erhalten und auf die Welt kommen als Kinder des göttlichen Zornes (Eph 2,3). Kürzer: Unter der stammväterlichen Sünde versteht man in Beziehung auf die Stammeltern selbst sowohl ihre Sünde, als auch den sündhaften Zustand ihrer Natur, in welchen sie durch ihre Sünde geraten sind; in Beziehung auf uns, ihre Nachkommen, versteht man darunter eigentlich nur den sündhaften Zustand unserer Natur, mit welchem und in welchem wir geboren werden"[2]).

„Unter den Folgen der Erbsünde versteht die Kirche dieselben Folgen, welche die Sünde für die Stammeltern selbst nach sich gezogen hat und welche von ihnen auch auf uns übergehen, nämlich die Verdunklung des Verstandes, Verderbtheit des Willens, seine Hinneigung zum Bösen, körperliche Leiden u. s. w."[3]).

„Manchmal wird aber die Erbsünde auch in weiterem Sinne genommen, besonders wenn die Rede ist

---

[1]) S. oben Kap. I §. 2, *Michalc.* S. 104.

[2]) A. a. O. S. 493 f. [3]) A. a. O. S. 494.

von ihrer Wirklichkeit und Allgemeinheit; dann versteht man darunter sowohl die Sünde selbst als auch ihre Folgen in uns"[1]).

Falsche Lehren von der Erbsünde kennt *M.* nur zwei, nämlich die Ansicht der Pelagianer, Sozinianer und neuern Rationalisten, welche die Existenz der Erbsünde völlig leugnen, und die Auffassung der „Reformatoren, welche das entgegengesetzte Extrem vertretend, die Folgen der Erbsünde übertreiben, indem sie lehren, daß die stammväterliche Sünde den freien Willen, die Gottebenbildlichkeit und alle geistigen Kräfte des Menschen vollständig vernichtet habe, so daß die menschliche Natur selbst zur Sünde geworden und alles, was der Mensch will und tut, sündhaft sei"[2]).

Die biblische Begründung der orthodoxen Lehre von der Wirklichkeit der Erbsünde führt der Verfasser aus Röm 5,12 ff, Joh 3,5 f, Job 14,4 f, Ps 50,7[3]).

Als Traditionsbeweis macht er geltend: a) die auf die apostolische Zeit zurückgehende Sitte der Kindertaufe; b) die sowohl im Abend- wie im Morgenlande auf zahlreichen Synoden erfolgte Verurteilung des Pelagianismus; c) die auch von den katholischen Theologen gewöhnlich verwerteten Zitate aus Justin, Tertullian, Cyprian, Hilarius, Basilius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes Chrysostomus[4]).

Endlich erklärt er, daß die Wirklichkeit der Erbsünde auch für die gesunde menschliche Vernunft erkennbar sei aus dem beständigen Kampf zwischen Geist und Fleisch und der Vorherrschaft des Bösen im Menschen, wie sie sowohl durch die Einzelerfahrung als auch durch die Geschichte des ganzen Menschengeschlechtes bezeugt werde. Diese Erscheinung könne nicht aus der Materialität des einen Bestandteils der menschlichen Natur, noch aus Mängeln der Erziehung hergeleitet werden, sondern finde ihre einzige vollkommen genügende Erklärung in der Offenbarungslehre von der ursprünglichen Güte und Reinheit

---

1) A. a. O. S. 495.
2) A. a. O. S. 495.
3) A. a. O. S. 496 ff.
4) A. a. O. S. 499 ff.

der menschlichen Natur, die erst durch den Sündenfall des Stammvaters verloren ging[1]).

Inbetreff der Folgen der Erbsünde in den Nachkommen Adams bemerkt der gefeierte Dogmatiker kurz, daß es dieselben seien, wie sie der Sündenfall für die Stammeltern selbst nach sich gezogen und hebt als die wichtigeren hervor: die Verdunklung des Verstandes, Verderbtheit des Willens, Verunstaltung der Gottebenbildlichkeit und den Tod. Doch sei es unstatthaft anzunehmen, daß infolgedessen die menschliche Vernunft gänzlich außer Stande sei, geistliche Dinge zu verstehen, und daß der Wille die Freiheit und Fähigkeit, Gutes zu wollen, eingebüßt habe. Eine solche Annahme werde als falsch erwiesen durch die Hl. Schrift, die einmütige Lehre der hl. Väter und auch durch die eigene Erfahrung[2]).

Damit erschöpfen sich die Ausführungen *Makarijs* über die Erbsünde. Wir können dieselben zu den am besten durchgearbeiteten Partien seines Handbuches rechnen. Besondere Anerkennung verdient die genauere Fixierung des Begriffes der Erbsünde und die klare Unterscheidung zwischen der Sünde selbst und ihren Folgen, welche die älteren russischen Theologen, wie wir gesehen haben, zumeist vermissen lassen. Doch betont *M.* diese Unterscheidung mehr ihrer praktischen Bedeutung nach, ohne der spekulativen Frage nach dem metaphysischen Wesen der Erbsünde, welche die katholischen Theologen ausführlicher zu behandeln pflegen, näher zu treten. Auffallender ist, daß er das Problem der Fortpflanzungsweise der Erbsünde keiner eingehenderen Erörterung unterzieht. Doch verraten die gelegentlichen Äußerungen hierüber durchaus richtige Anschauungen und entsprechen vollkommen der römisch-katholischen Auffassung. Überhaupt ist von den gesamten Ausführungen *M.s* über die Erbsünde vom römisch-katholischen Standpunkte kaum etwas zu beanstanden, es sei denn die Begründung der Wirklichkeit der Erbsünde aus der Vernunft und Erfahrung, falls dieselbe im Sinne eines selbständigen stringenten

---

[1]) A. a. O. S. 502 ff. [2]) A. a. O. S. 507 ff.

Beweises verstanden werden müßte, was nicht unbedingt notwendig erscheint, wenn auch das Gegenteil nicht hinreichend klar ist.

### § 3. Philaret Gumilevskij

Neben dem klassischen Handbuch *Makarijs* wurde an den russischen theologischen Lehranstalten mehrere Jahrzehnte hindurch viel gebraucht die kürzere, zweibändige „Orthodoxe dogmatische Theologie" von *Philaret Gumilevskij*, Bischof von Černigov[1]).

Hier ist die Lehre von der Erbsünde in folgender Ordnung dargestellt: a) der Sündenfall selbst mit seinen Folgen für die ersten Menschen; b) das Verhalten der göttlichen Vorsehung gegenüber den gefallenen ersten Menschen; c) die Verderbnis der menschlichen Natur; d) das Gericht Gottes über die Nachkommen Adams[2]).

Der Fall der Stammeltern wird zunächst nach dem mosaischen Bericht und dann nach den Äußerungen der späteren inspirierten Schriftsteller dargestellt. Die Erzählung der Genesis wird als ein streng historischer Bericht verwertet und als socher gegen den Versuch einer allegorischen Deutung, wie er von einzelnen Vätern, den Manichäern, Ophiten und in neuerer Zeit u. a. von *Hegel* und *Schleiermacher* gemacht worden sei, verteidigt. Die Wahrheit der katholischen Lehre werde bestätigt durch die Mythologien und Überlieferungen zahlreicher, besonders orientalischer Völker, welche in manchen Punkten mit der biblischen Erzählung über den Ursprung des Bösen in der Welt übereinstimmen[3]).

Im Paragraphen über das Verhalten Gottes gegenüber den Stammeltern wird der gleichzeitige Erweis der göttlichen Liebe wie auch der Gerechtigkeit betont und die Theorie von der absoluten Reprobation als mit der Offenbarung und der gesunden Vernunft im Widerspruch stehend zurückgewiesen[4]).

---

1) In erster Auflage erschienen in Černigov 1854. Uns liegt die 3. Auflage vor von St. Petersburg 1882.

2) I. Bd. S. 207 ff. 3) A. a. O. S. 208 ff.

4) A. a. O. S. 211 ff.

Die Folgen des Sündenfalles betrachtet *Ph.* zunächst ihrer materiellen Seite nach als Verderbnis der menschlichen Natur. Die Lehre der Hl. Schrift des A. und N. Testamentes hierüber faßt er in folgender Weise zusammen: „Nach der Lehre der Hl. Schrift ging die Verderbnis Adams in nachstehender Form auf seine Nachkommen über: a) das ganze Menschengeschlecht unterliegt einer moralisch-physischen Verderbnis; b) diese Verderbnis geht vom einen auf den andern über auf dem Wege der natürlichen Zeugung; c) diese Verderbnis bewirkt eine Störung der von Gott begründeten Ordnung in der Natur des Menschen selbst; d) diese Verderbnis gibt sich als ein lebendiges Prinzip kund in der Schwäche des Verstandes hinsichtlich der Erkenntnis der Wahrheit und in der Schwäche des Willens hinsichtlich der Vollbringung des Guten; e) diese Verderbnis kann durch die Betätigung des Willens bis zur Vernichtung alles Guten im Menschen gesteigert werden, doch an sich erreicht sie diesen Grad nicht, sondern es sind im Gegenteil dem Menschen noch schwache Kräfte zum Guten geblieben"[1]).

An dieser Lehre habe die Kirche allezeit festgehalten, wie es durch die Praxis der Kindertaufe, ferner durch die Schriften der Väter, nicht allein der abendländischen, sondern auch der morgenländischen bezeugt werde. Indes sei schon *Augustin* ins entgegengesetzte Extrem gefallen, indem er die vollständige Vernichtung der Willensfreiheit durch die Erbsünde behauptet habe. Später hätten besonders *Luther* und *Kalvin* diesen Irrtum vertreten, während andererseits der Pelagianismus durch die Sozinianer und andere Rationalisten eine Repristinierung erfahren habe[2]).

Auch die Vernunft müsse die Offenbarungslehre von der ererbten Verderbtheit der menschlichen Natur als wahr anerkennen; denn das Böse im Menschen lasse sich weder durch das Übergewicht der Materie über den Geist, noch durch Erziehung oder Angewöhnung erklären. Der ersten Annahme stehe schon die Erfahrungstatsache entgegen, daß die Verderbnis in der geistigen Sphäre sich

---

[1] A. a. O. S. 217 f. [2]) A. a. O. S. 218 ff.

nicht weniger kundgebe als in der leiblichen. Außerdem würde das Böse, wenn man es aus der Materie ableite, auf Gott als Urheber zurückgeführt werden. Aus der Erziehung oder Angewöhnung könne das Böse auch nicht stammen, weil es sich schon in der frühesten Jugend offenbare und durch die beste Erziehung nicht völlig unterdrücken lasse[1]).

Außer der moralisch-physischen Verderbnis erkennt *Ph.* ausdrücklich noch eine andere, auf alle Nachkommen Adams übergehende Folge des Sündenfalles an, die er als „Gericht" oder „Verurteilung" Gottes bezeichnet. Die Offenbarung lehre, daß alle Menschen infolge der Übertretung Adams zugleich mit der allgemeinen Verderbnis auch dem Zorne Gottes unterliegen und vor Gott schuldbar seien. Die verschiedenen Aussprüche der Hl. Schrift hierüber ließen sich auf folgende drei Hauptgedanken zurückführen: a) „die Nachkommen Adams sind schuldbar vor Gott und unterliegen Strafen; b) der Zorn Gottes, welcher zufolge der göttlichen Gerechtigkeit auf ihnen lastet, offenbart sich in dem Tode und den Leiden sowohl des Menschen selbst als auch der materiellen Natur; c) auf Grund dieses göttlichen Gerichtes sind die Nachkommen Adams des Rechtes auf eine gnadenvolle Gemeinschaft mit Gott beraubt, sowohl für dieses Leben als auch für die Ewigkeit"[2]).

Der Glaube der Kirche an eine auf allen Menschen lastende Schuld werde bezeugt durch die Praxis der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden, sowie durch die doktrinären Ausführungen der Väter, wie Justin, Irenäus, Ambrosius, Johannes Chrysostomus[3]).

Zum Schluß stellt sich der Verfasser die Frage, auf welchen Grund hin die Sünde Adams allen seinen Nachkommen zugerechnet werde. Er antwortet, die Offenbarung gebe hierüber keinen klaren Aufschluß. Daher sei es gekommen, daß hierüber verschiedene Ansichten aufgestellt wurden. Die einen wollten

---

1) A. a. O. S. 220 ff. 2) A. a. O. S. 224.
3) Ebd.

mit *Kalvin* die Zurechnung einzig auf den Willen Gottes zurückführen; doch das gehe nicht an, weil der Wille Gottes ein geordneter sei und niemand ohne sein Verschulden eine Sünde zurechnen könne. Andere hätten die Lösung der Schwierigkeit in dem göttlichen Vorherwissen gesucht. Weil Gott vorausgesehen, daß alle Nachkommen Adams ebenso wie dieser gehandelt hätten, deshalb rechne er ihnen die Sünde des Stammvaters an. Doch bloß mögliche Sünden könnten nicht als Schuld zugerechnet werden. Eine dritte Ansicht nehme an, daß der Sündenfall Adams als Verletzung eines im Namen der ganzen Menschheit mit Gott abgeschlossenen Vertrages angesehen werden müsse. Indes sei es sowohl mit der göttlichen Gerechtigkeit als auch mit der menschlichen Willensfreiheit unvereinbar, daß dem Stammvater die Entscheidung über das Los seiner ganzen Nachkommenschaft überlassen worden sei[1]).

Der Verfasser selbst entscheidet sich dafür, daß die infolge der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen übergehende Verderbnis, wenn sie auch Gott mißfalle, an sich nur ein krankhafter Zustand, nicht eine Sünde im eigentlichen Sinne sei, da eine solche eine freie Übertretung des göttlichen Gesetzes voraussetze. Doch veranlasse die ererbte Verderbnis beim ersten Erwachen des eigenen Lebens freie Übertretungen des göttlichen Gesetzes und dadurch werde sie zur formellen Sünde. Die Erbsünde werde somit als Sünde im eigentlichen Sinne deshalb angerechnet, weil wir in die ungeordneten Regungen unserer verderbten Natur einwilligen und in dem Grade, in welchem wir es tun[2]).

Damit ist offenbar eine Erbsünde im wahren Sinne des Wortes in Abrede gestellt und alles, was vorher gesagt war von der Schuld, die auf allen Menschen wegen der Sünde Adams von Geburt aus lastet, sowie von der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden als Beweis für den Glauben an eine solche Schuld — zurückgenommen. Man kann sich nicht genug wundern, daß *Ph.* dieser In-

---

[1]) A. a. O. S. 225. [2]) A. a. O. S. 226 f.

konsequenz sich nicht bewußt geworden ist. Noch merkwürdiger ist, daß die späteren russischen Theologen sich allgemein, wie wir sogleich sehen werden, dieser Erklärung angeschlossen haben. Hier liegt zweifellos eine Beeinflussung durch die liberale protestantische Theologie vor, welche bekanntlich eine solche Auffassung von der Erbsünde vertritt.

## IV. Kapitel

## Die Lehre der neuesten Theologen

### § 1. Dogmatiker

#### 1. *Silvester Malevanskij*

Gegen das Ende des 19. Jahrhunderts erlangte unter den russischen Dogmatikern das größte Ansehen *Silvester Malevanskij*, der in der Zeit von 1879—1891 ein umfangreiches Handbuch in 5 Bänden unter dem Titel: „Versuch der orthodoxen dogmatischen Theologie mit einer historischen Darlegung der Dogmen"[1]) herausgab, das seither wiederholt aufgelegt wurde und auch im Abendlande, soweit es eine Besprechung erfuhr — unseres Erachtens über Gebühr — Anerkennung fand[2]).

Unserseits verdient dieses Werk eine eingehendere Berücksichtigung besonders wegen seiner neuen Stellungnahme gegenüber der abendländischen Erbsündelehre. Während nämlich die früheren russischen Theologen in dieser Frage entweder einen antiprotestantischen oder einen antikatholischen Standpunkt einnahmen, polemisiert *Silvester* gegen beide Auffassungen und bezeichnet die richtige, orthodoxe Lehre als zwischen jenen beiden Extremen in der Mitte stehend, worin ihm die jüngsten russischen Theologen, wie wir sehen werden, fast ausnahmslos folgen.

---

[1]) Opyt pravoslavnavo dogmatičeskavo bogoslovija s istoričeskom isloženijem dogmatov. Die Zeitangaben, welche sich über die erste Auflage bei *Graß* (Geschichte der Dogmatik in russ. Darstellung S. VIII) und bei *Palmieri* (Theol. dogm. orth. Bd. I S. 176) finden, weichen von einander ab.

[2]) Vgl. *Palmieri* a. a. O. S. 176 f.

In seinen positiven Darlegungen über die Erbsünde stimmt *S.* fast vollkommen mit *Antonij, Makarij* und *Philaret* überein. Gleich ihnen lehrt er, daß die Natur der Stammeltern durch die Sünde zwar verdorben, aber der Gottebenbildlichkeit und der Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, nicht vollständig verlustig gegangen sei[1]). Ähnlich wie *Antonij Gumilovskij* charakterisiert er die Erbsünde, unter Berufung auf den hl. Paulus, als „lebendiges, sündhaftes Prinzip" und bezeichnet als dessen besonderen Sitz das Fleisch, d. h. „jenen Teil der Seele, der mit dem Leibe sich näher berührt und enger verbunden ist"[2]).

Der Glaube des christlichen Altertums an die Erbsünde sei, abgesehen von der Praxis der Kindertaufe, durch eine ununterbrochene Reihe von Väterzeugnissen verbürgt, welche *Augustinus* mit Recht den Pelagianern entgegenhalten konnte[3]). Durch die Niederringung der pelagianischen Häresie habe sich der Kirchenlehrer von Hippo ein großes Verdienst erworben; doch sei er dabei ins entgegengesetzte Extrem gefallen, indem er die Folgen der Erbsünde so weit übertrieb, daß er dem gefallenen Menschen die Freiheit zum Guten gänzlich absprach[4]).

Die morgenländische Kirche habe zu der im Abendlande erfolgten Verurteilung des Pelagianismus ihre Zustimmung gegeben, zuerst stillschweigend, dann auch ausdrücklich, indem sie auf der Trullanischen Synode die Kanones der Synode von Karthago approbierte[5]); doch habe sie sich allezeit von den extremen Anschauungen *Augustins* ferngehalten, wie es aus den Schriften ihres großen Lehrers *Johannes von Damaskus* und der später erfolgten genaueren Formulierung ihrer Lehre, die in den Bekenntnissen des *Petrus Mogilas* und des *Dositheos* vorliege, ersichtlich sei[6]).

Im Abendlande hingegen wären gerade durch die extremen Anschauungen *Augustins* heftige Kontroversen

---

[1]) Bd. III[3] Kiew 1898 S. 396 ff.

[2]) A. a. O. S. 401.

[3]) A. a. O. S. 411 ff.

[4]) A. a. O. S. 424 f.

[5]) S. oben Kap. I § 1.

[6]) A. a. O. S. 425 ff.

hervorgerufen worden, die noch das ganze Mittelalter hindurch angedauert und schließlich das Ergebnis gezeitigt hätten, daß die Lehre Augustins „nicht bloß von ihren Übertreibungen gereinigt, sondern vollständig geändert und ins Gegenteil verkehrt wurde, selbst in jenen Punkten, welche ihr Wesen ausmachten und in denen sie mit der altkirchlichen Überlieferung übereinstimmte“[1]).

Unter den Theologen, welche einen solchen Umschwung herbeigeführt haben sollen, nennt der Verfasser an erster Stelle *Anselm* von Canterbury. Die Darstellung jedoch, die er von der Erbsündelehre des „Vaters der Scholastik“ gibt, ist nicht bloß ungenau, sondern teilweise geradezu falsch.

Er behauptet nämlich, daß Anselm die ursprüngliche Gerechtigkeit „ausschließlich als Wirkung der rein äußerlich auf den Menschen einwirkenden übernatürlichen Gnade“ und die Sünde des ersten Menschen „einzig als rein äußeres Preisgeben der ihn regierenden, vollkommen übernatürlichen Gnade“ auffasse[2]).

In Wirklichkeit versteht Anselm unter der ursprünglichen Gerechtigkeit die Rechtschaffenheit des Willens[3]). Er bezeichnet freilich diese Rechtschaffenheit als Gnade, weil sie nicht zum Wesen des Menschen gehört und von Gott als freies Geschenk verliehen wurde[4]), aber nicht als etwas dem Menschen rein Äußerliches, sondern als eine Vollkommenheit des Willens[5]) — ganz im Einklang mit

---

[1]) A. a. O. S. 428. [2]) A. a. O. S. 429.

[3]) De concepto virg. c. 3, 29; MSL 158,436; 462: Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

[4]) De concordia qu. 3 c. 3; 7 MSL 158,525; 529. Vgl. *Espenberger*, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte V, 1) Mainz 1905, S. 61. — *Busch*, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. Paderborn 1909, S. 37, meint zwar, daß Anselm die ursprüngliche Gerechtigkeit für eine an sich natürliche Vollkommenheit halte; doch hat er die dagegen sprechenden Gründe offenbar nicht hinreichend gewürdigt.

[5]) De conceptu virg. c. 3 MSL 158,436: Sciendum est, quia iustitia non potest esse nisi in voluntate. — De concordia qu. 3 c. 13 MSL 158,538: Voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia.

Augustin, der die ursprüngliche Gerechtigkeit gleichfalls als *rectitudo voluntatis* schildert[1]).

Ebenso unrichtig ist, daß Anselm, im Gegensatz zum großen Gegner des Pelagius, keine anderen Folgen der ersten Sünde als den Verlust der den Menschen regierenden übernatürlichen Gnade und die Zurückversetzung in den rein natürlichen Zustand anerkenne, jede sündhafte Korruption der menschlichen Natur ausschließe und die sich vererbende Sünde „einzig in einer äußeren Schuld, bei vollständiger Unversehrtheit der menschlichen Natur" bestehen lasse[2]). Diese Behauptung zeigt, daß der Verfasser die Schriften Anselms, obwohl er in einer Fußnote auf mehrere Stellen verweist, überhaupt nicht eingesehen hat. Denn Anselm redet mehrmals mit Nachdruck von einer Korruption der menschlichen Natur als Folge der Sünde Adams. Schon die Überschrift des von Silvester zitierten 2. Kapitels des Buches „De conceptu virginali et originali peccato" lautet: „Qualiter humana natura *corrupta* sit"[3]). Im Text heißt es dann: „Totum, quod erant (scl. Adam et Eva), infirmatum et corruptum est"; worauf noch näher ausgeführt wird, daß sich die Korruption auf Leib und Seele erstreckte und auf alle Nachkommen überging, weil alle in den Stammeltern enthalten waren. Daß die Korruption ausschließlich übernatürliche Gaben betraf, daß somit Konkupiszenz und Sterblichkeit die Versetzung in den rein natürlichen Stand bedeuten, sagt Anselm nicht, wenigstens nicht an den von *S.* zitierten Stellen; im Gegenteil, auf Grund anderer Texte könnte es scheinen, daß er Begierlichkeit und Tod nicht als natürliche Schwächen des Menschen, sondern einzig als Strafen für die Sünde ansehe[4]).

---

[1]) De civitate Dei 22, 32 u. a. Vgl. *Espenberger* a. a. O. S. 54.

[2]) A. a. O. S. 430. [3]) MSL 158,434.

[4]) In diesem Sinne erklärt *Busch* (a. a. O. S. 42) Cur Deus homo 1,9 (MSL 158,371) und 2,2 (MSL 158,401). Doch dürfte dort nur gesagt sein, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Tod einzig die Folge der Sünde sei; denn an beiden Stellen heißt es, daß es den Vollkommenheiten Gottes widerspreche, den Menschen, den er mit der Gerechtigkeit zur Erlangung der ewigen Seligkeit ausgestattet

Jedenfalls ist das Gesamturteil *Silvesters,* daß Anselm den Grund gelegt habe „nicht allein zu einer Abschwächung, sondern zur völligen Vernichtung der augustinischen Lehre von der Erbsünde“[1]) durchaus unberechtigt. Der wahre Sachverhalt ist vielmehr — wie *Espenberger* am Schlusse seiner eingehenden Untersuchung sagt[2]) — der, daß Anselm sich nicht allein in der Ausdrucksweise an Augustinus enge anlehnt, sondern auch sachlich im großen und ganzen nur die augustinische Lehre wiedergibt. Die Differenz betrifft nur die Auffassungsweise, insofern Augustin die Erbsünde in der schuldhaften Begierlichkeit und in der *privatio iustitiae seu rectitudinis* ihre eigentliche Ursache sieht, Anselm hingegen die *privatio rectitudinis voluntatis* als die eigentliche Erbsünde und die Begierlichkeit als ihre unmittelbare Folge betrachtet[3]).

Nach Anselm — so fährt *Silvester* in der Darstellung der Geschichte der Lehre von der Erbsünde im Abendlande fort — kehrten einige Theologen zur augustinischen Lehre zurück, andere, wie *Bonaventura* und *Thomas von Aquin* suchten zwischen den Ansichten Augustins und Anselms zu vermitteln; *Duns Skotus* jedoch unternahm es, die Theorie Anselms in ihrer vollen Reinheit wieder zur Geltung zu bringen und setzte es wirklich durch, daß sie von der ganzen katholischen Kirche angenommen und von dem Konzil zu Trient sanktioniert wurde[4]).

Auch hier verweisen fortlaufende Fußnoten auf bestimmte Stellen in den Werken der im Texte erwähnten Theologen; doch ist die Deutung wiederum so ungenau,

---

(quem fecit iustum ad aeternam beatitudinem), ohne Verschulden sterben zu lassen. Außerdem spricht gegen jene Deutung alles, was für die Übernatürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit nach der Auffassung Anselms angeführt werden kann. Vgl. *Espenberger* a. a. O. S. 61.

[1]) A. a. O. S. 428; 430. [2]) A. u. O. S. 71 f.

[3]) Auch *Loofs,* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4]. Halle 1906, S. 541 gibt zu, daß *Anselm* über den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Korruption „genuin augustinische Gedanken“ vortrage.

[4]) A. a. O. S. 430 ff.

ja zum Teil direkt falsch, daß das Urteil, alles stamme aus zweiter, unzuverlässiger Hand, unabweisbar erscheint.

So wird von *Thomas von Aquin* mit besonderer Anerkennung hervorgehoben, daß er, im vollständigen Gegensatz zu Anselm, unter dem Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit „die innere Verkehrtheit des menschlichen Willens verstehe, der sich von seinem wahren Ziele, seinem wesentlichen Gute, d. i. Gott abgewandt hat, woraus dann die Hinneigung zu sinnlichen Gütern und das Geraten in die Knechtschaft der Konkupiszenz gefolgt sei“[1]).

Was hier als besonders charakteristisch für die Lehre des Aquinaten angegeben wird, nämlich die Verlegung der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie auch der aus ihrem Verluste sich ergebenden Ungerechtigkeit in den Willen und die Gleichsetzung der ursprünglichen Gerechtigkeit mit der Rechtschaffenheit des Willens, haben wir gerade als Auffassung Anselms festgestellt. Thomas hingegen faßt bekanntlich, vielfach wenigstens, den Begriff der ursprünglichen Gerechtigkeit weiter, indem er darunter die ganze Summe der dem ersten Menschen verliehenen super- und präternaturalen Gaben versteht, somit auch die heiligmachende Gnade dazu rechnet, die ihm als Zentrum und Wurzel der ursprünglichen Gerechtigkeit gilt[2]). Ihren primären Sitz hat nach Thomas sowohl die ursprüngliche Gerechtigkeit als auch die Erbsünde in der Wesenheit der Seele[3]) und erst in sekundärer Weise ist sie im Willen und den anderen Fähigkeiten[4]). Wie wenig aber deshalb von einem wahren Gegensatz zwischen den beiden Lehrern die Rede sein kann, zeigt schon der Umstand, daß Thomas

---

[1]) A. a. O. S. 432 f.

[2]) De malo q. 4 a. 2: Dicendum, quod iustitia originalis includit gratiam gratum facientem. Sum. theol. 1 q. 100 a. 1 ad 2: Cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem.

[3]) Sum. theol. 1. 2 q. 83 a. 2c: Anima secundum essentiam est primum subiectum peccati originalis. L. c. ad 2: Etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae.

[4]) Sum. theol. 1. 2 q. 83 a. 3.

seinen diesbezüglichen Ausführungen gerade Anselms Definition der ursprünglichen Gerechtigkeit als „*rectitudo voluntatis*“ zu Grunde legt[1]).

Ebenso fordert die Kritik heraus, was über den Gegensatz zwischen *Duns Skotus* und *Thomas* gesagt wird.

Dem *Doctor subtilis*, der zur reinen Lehre Anselms zurückgekehrt sei, wird zunächst die Ansicht zugeschrieben, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit einzig in der übernatürlichen Gnade bestanden habe[2]). Was dabei unter der übernatürlichen Gnade verstanden wird, ist unklar. Wenn damit die heiligmachende Gnade gemeint sein soll, würde die gegebene Definition ungefähr für die Auffassung des Aquinaten zutreffen, keineswegs aber auf die skotistische Ansicht, welche die ursprüngliche Gerechtigkeit und heiligmachende Gnade sachlich und zeitlich von einander trennt[3]). Soll aber damit nur die ursprüngliche Gerechtigkeit als eine übernatürliche Gabe hingestellt werden, so besteht in dieser Hinsicht zwischen Thomas und Skotus keine Differenz, da sie von beiden als übernatürlich anerkannt wird[4]).

Ferner soll nach Skotus die Erbsünde nichts anderes umfassen als „ausschließlich den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit und die infolgedessen auf allen Menschen lastende Schuld, keineswegs aber eine sündhafte Korruption der menschlichen Natur“[5]). Das ist direkt falsch; denn Skotus unterscheidet, ähnlich wie Thomas, neben dem formalen Wesen der Erbsünde, d. i. der Beraubung der

---

[1]) Ebd. [2]) A. a. O. S. 433.

[3]) In lib. II sent. d. 29 q. un. n. 7 Opera omnia, Bd. 13 Paris 1893, S. 282: Si fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportebat, quod sit principium merendi; se enim habet ad gratiam, quae est principium meriti, sicut excedens et excessum. Excedens quidem, quia fini ultimo coniunxit firmius quam gratia . . . Sed excedit gratia in hoc, quia ipsa coniungit fini ut bono supernaturali, et ut supernaturaliter attingendo tale bonum; non sic istud donum, sed tantum conjungebat illi bono ut convenienti et delectabili.

[4]) *Thomas,* Sum. theol. 1 q. 95 a. 1 c; *Skotus,* In lib. II Sent. d. 29 q. un. n. 4 a. a. O. S. 272.

[5]) A. a. O. S. 433.

ursprünglichen Gerechtigkeit auch einen materiellen Bestandteil und bezeichnet als solchen die Konkupiszenz, wobei er freilich unter der letzteren, abweichend von Thomas, die „ungeordnete Neigung in dem vernünftigen Begehrungsvermögen, d. h. im Willen“ versteht[1]).

Die weitere Behauptung, daß die Sonderansicht des Duns Skotus vom Konzil von Trient sanktioniert worden sei[2]), steht in offenem Widerspruch mit den Konzilsakten, in denen, wie wir im I. Kapitel gesehen haben, wiederholt bemerkt wird, daß man die unter den katholischen Theologenschulen schwebenden Kontroversen nicht entscheiden wollte. Es ist auch unerfindlich, wie *Silvester* aus den Bestimmungen der 5. Sitzung eine Approbation der skotistischen Theorie, zumal in der von ihm wiedergegebenen Form, herauslesen kann. Besonders ist es unverständlich, wie er, unter Hinweis auf den in wörtlicher Übertragung angeführten 5. Kanon, dem Konzil die Lehre zuschreiben kann, daß „in den Wiedergeborenen absolut keine Spuren der Sünde oder von irgend etwas Gott Mißfälligem zurückbleiben“[3]).

Diese Lehre soll dann, „wenn auch in mehr oder minder abgeschwächter Form, allmählich (nachdem sie vom Trienter Konzil ausdrücklich definiert war!) in der katholischen Kirche die herrschende geworden sein und symbolisches Ansehen erlangt haben[4]). Sonst weiß der russische Dogmenhistoriker über die weitere Entwicklung des Begriffes der Erbsünde in der katholischen Theologie nichts zu sagen; er fügt bloß noch einige kurze Bemerkungen über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter hinzu.

Übergehend zur Kritik der anselmianisch-skotistischen Erbsündelehre, die er, wie gesagt, einfachhin als Lehre der katholischen Kirche hinstellt, bezeichnet *Silvester* diese Auf-

---

[1]) In lib. II Sent. d. 32 q. un. n. 7, a. a. O. S. 311: (Concupiscentia) prout est pronitas in appetitu rationali, i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui coniungitur; et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis.

[2]) A. a. O. S. 434. [3]) Ebd. [4]) A. a. O. S. 434 f.

fassung als „unbegründet, willkürlich und falsch“[1]). Insbesondere erhebt er dagegen zwei Anklagen, die wir wegen der Bedeutung der Sache, besonders weil dieselben von der gesamten neuesten russischen Theologie übernommen wurden, in wörtlicher Übersetzung wiedergeben wollen.

„Vor allem wird von dieser Auffassung vorausgesetzt“, schreibt *Silvester*, „daß der Zustand der Natur des ersten Menschen an sich betrachtet, unabhängig von der ihm verliehenen übernatürlichen Gnade, in allem Wesentlichen der gleiche gewesen sei, wie der gegenwärtige Zustand unserer Natur; daß somit in der ursprünglichen Natur des ersten Menschen der Kampf des Geistes mit der Sinnlichkeit ebenso wie in uns bestanden habe. Doch wenn man so auf die ursprüngliche menschliche Natur alle Eigenschaften des jetzigen Zustandes überträgt, warum sollte man ihr nicht auch alle Krankheiten, Leiden und den Tod zuschreiben, wie es die Pelagianer tatsächlich getan haben. Nun wissen wir aber, daß Gott den Menschen unverweslich gemacht hat . . . Gott hat den Menschen erschaffen mit einer Natur, die nicht bloß befähigt, sondern auch gestimmt und geordnet war zur Bewahrung einer vollkommenen und ungestörten Harmonie zwischen Leib und Seele . . . Wie kann man darnach den ursprünglichen Zustand der menschlichen Natur, die unverweslich und unsterblich gemacht war, verwechseln mit dem gegenwärtigen Zustand des Kampfes und der Sterblichkeit?“[2]).

„Ferner nimmt die erwähnte Theorie an, daß die Sünde des ersten Menschen fast ausschließlich in dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand, die ihrerseits ausschließlich eine Wirkung der übernatürlichen Gnade war. Wie man es sich nicht vorstellen kann, daß der mit Vernunft und freiem Willen begabte Mensch eine übernatürliche Gerechtigkeit besitze, ohne selbst irgend einen Anteil an ihr zu haben, so ist es in noch höherem Grade undenkbar, daß die nicht außerhalb des Menschen gebliebene, sondern in sein Inneres eingedrungene und dabei so starke Sünde, daß sie die göttliche Gnade wegstoßen

---

[1]) A. a. O. S. 436. [2]) A. a. O. S. 436 f.

konnte, keine tiefe und wesentliche Verderbnis in der Natur selbst veranlassen sollte"[1]).

Die erste Anklage hat offenbar ihren Grund in einem argen Mißverständnis; darin daß der Verfasser das, was die katholischen Theologen von dem Verhältnis des gefallenen Zustandes zu dem Stand der sogen. nackten Natur (*status naturae purae*) sagen, in welchem der Mensch ausschließlich im Besitz der zu seinem Wesen gehörenden, daraus sich ergebenden und davon geforderten Ausstattung gedacht wird — von dem tatsächlichen Zustand vor dem Sündenfall versteht. Es liegt hier also die aus den abendländischen Kontroversen bekannte Verwechslung des Natürlichen im philosophischen Sinne mit dem historisch gefaßten Natürlichen oder Ursprünglichen vor.

Der zweite Vorwurf hängt mit dem eben zurückgewiesenen Mißverständnis zusammen und stützt sich außerdem auf eine Mißdeutung des Begriffes des Übernatürlichen. Die tatsächliche ursprüngliche Ausstattung des ersten Menschen nennt man katholischerseits eine übernatürliche, weil man überzeugt ist, daß sie über die aus dem Wesen des Menschen sich ergebenden Ansprüche hinausging; niemals hat man aber die Verbindung der übernatürlichen Gaben mit der Natur des Menschen als eine rein äußere, sondern stets als eine innere gedacht — wie ja gerade die am meisten von Silvester bekämpften Scholastiker, Anselmus und Skotus, die übernatürliche Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit, wie wir oben gezeigt haben, als eine innere Vollkommenheit, weil als Rechtschaffenheit des Willens auffassen. Es ist daher auch unrichtig, daß die Ursünde nach katholischer Lehre keine Änderung im Innern der menschlichen Natur bewirkt habe. Betrachtet man die Natur des Menschen historisch, in dem Zustande, in welchem sie sich tatsächlich ursprünglich befunden hat, so ist sie innerlich verschlechtert worden, weil sie innere Vollkommenheiten verloren hat[2]). Nur bei einer rein

---

[1]) A. a. O. S. 437.

[2]) Sehr gut schreibt *Scheeben*, Handbuch der kathol. Dogmatik. Bd. II S. 600: (Wenn) die Verschlechterung des ganzen Menschen

philosophischen Betrachtung, wenn man ausschließlich die von der menschlichen Wesenheit geforderte Ausstattung ins Auge faßt, glaubt ein Teil der katholischen Theologen eine innere Veränderung in Abrede stellen zu sollen, während der andere Teil auch da noch eine akzidentelle Verschlechterung der Natur selbst annimmt. Die Behauptung, daß die katholische Auffassung jede Veränderung der menschlichen Natur schlechthin ausschließe, ist umso unerklärlicher, als die Scholastiker bekanntermaßen allgemein von einer (freilich des Näheren verschieden verstandenen) *vulneratio naturae* sprechen und auch das Konzil von Trient im 1. Kanon der 5. Sitzung definiert hat: *Totum* Adam per illam praevaricationis offensam secundum *corpus et animam in deterius commutatum fuisse*[1]).

Deshalb ist auch das Gesamturteil des russischen Kritikers, daß die katholische Kirche, weil sie die Erbsünde ausschließlich als eine juridische Schuld auffasse, sich stark dem Pelagianismus nähere, unbegründet.

Noch entschiedener als die katholische, lehnt *Silvester* die protestantische Lehre ab. Er führt zwar ihren Ursprung auf eine an sich berechtigte Reaktion gegen die zu weitgehende Abschwächung der Erbsünde seitens der katholischen Theologie zurück, bezeichnet sie aber dann

---

durch die Ursünde (auch) nur vermittelst der Entziehung der übernatürlichen Gaben, womit er bekleidet war, erfolgte: so ist dieselbe doch hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Subjekte und ihrer Wirkung keine bloß äußerliche, wie bei dem Verluste eines materiellen Kleides oder eines äußerlichen Schutzes, sondern eine innerliche und zwar höchst innerliche Verschlechterung, d. h. eine mutatio in deterius der innern und innersten Beschaffenheit der Seele des Menschen, mithin überhaupt eine Verderbnis (corruptio) der inneren Güte, speziell eine Verkehrung (vitiatio) der inneren Rechtheit der Seele, und ganz vorzüglich eine Verderbnis und Verkehrung der Kraft und Energie des Willensvermögens, welche die Kirche attenuatio und inclinatio liberi arbitrii nennt — kurz eine innere Verderbnis und Verkehrung der Natur, soweit man unter letzterer das innere Sein des Menschen im Gegensatz zu äußeren Gütern und Verhältnissen und die Beschaffenheit seines Lebensprinzips im Gegensatze zu dessen Akten versteht.

[1]) *Denzinger,* Enchirid. symb.[10] n. 788.

in ihrer weiteren Entwicklung als ein nicht minder zu verwerfendes Extrem[1]).

Zur Begründung ihrer Theorie hätten die Lutheraner angenommen, daß der Mensch auf Grund seiner Natur vollkommen und heilig war und daß infolgedessen die Sünde die menschliche Natur in ihren Tiefen verdorben, beinahe ihr Wesen und ihre Substanz verändert hat. Doch lasse sich diese Ansicht in keiner Weise aus der Offenbarung begründen und führe zu unhaltbaren Konsequenzen. Wenn der Mensch von Natur aus heilig war, dann bleibe der Sündenfall unerklärlich; ferner, wenn die sittlichen Kräfte durch die Sünde vernichtet wurden, so wäre der Mensch nicht erlösungsfähig. Übrigens hätten die Lutheraner später die Unhaltbarkeit ihrer Ansicht selbst erkannt und ihre ursprüngliche Lehre in mehrfacher Hinsicht gemildert. Einige protestantische Sekten wären sogar zur vollständigen Leugnung der Erbsünde fortgeschritten und von den neueren rationalistischen Theologen werde nicht allein die Erbsünde, sondern auch die Geschichtlichkeit des Sündenfalles der Stammeltern geleugnet.

Aus Rücksicht auf diese Irrtümer will der Verfasser zum Schluß noch die Vernunftgründe entwickeln, welche für die kirchliche Lehre sprechen.

An erster Stelle weist er hin auf die in allen Menschen von Kindheit an sich kundgebende Hinneigung zum Bösen, welche offenbar mit der Natur von den Eltern und in letzter Linie von den Stammeltern überkommen sei. Es könne sich daher bloß fragen, ob die ersten Menschen mit dieser Neigung von Gott geschaffen wurden oder dieselbe durch Mißbrauch ihrer Freiheit sich selbst zugezogen haben. Die „vom Glauben an Gott als den allweisen und allgütigen Schöpfer der Welt erleuchtete Vernunft könne nicht unschlüssig sein, welcher Annahme sie sich zuneigen solle". Die Voraussetzung, daß Gott den Menschen, den er zur sittlichen Vollkommenheit bestimmt, mit einer mehr zum Bösen als zum Guten geneigten Natur erschaffen habe, müsse als mit der göttlichen Weisheit und Heiligkeit völlig

[1]) A. a. O. S. 443.

unvereinbar bezeichnet werden. So gelange die gläubige Vernunft zur einzig wahren und mit der Lehre der Offenbarung übereinstimmenden Erklärung der sündhaften und physischen Verderbtheit aller Menschen[1]). Bekanntermaßen hätten auch schon die hervorragendsten Weisen des klassischen Altertums, gestützt auf reine Vernunftgründe und alte Überlieferungen, die Korruption der menschlichen Natur in einer Weise erklärt, die mehr oder weniger der Offenbarungslehre nahe komme[2]).

Die letztere Tatsache will der Verfasser offenbar, obwohl er sich darüber nicht näher ausspricht, bloß als eine Bestätigung der positiven Offenbarungsbeweise verwerten. Aus seiner ganzen Darstellungsweise erscheint gleichfalls der Schluß berechtigt, daß er auch das Argument aus der allgemeinen Hinneigung zum Bösen nicht als einen zwingenden Beweis, wenigstens nicht als einen reinen Vernunftbeweis hinstellen will, da er wiederholt von der „gläubigen" Vernunft spricht und aus den göttlichen Eigenschaften, wie sie sich in der gegenwärtigen Heilsordnung betätigen, argumentiert[3]).

Auf die Frage, wie die Erbsünde sich fortpflanze, insbesondere wie die Schuld der Stammeltern auf ihre Nachkommen übergehe und diesen als wahre Sünde angerechnet werde, geht Silvester nicht ein. In dieser Hinsicht steht somit sein umfangreiches Werk hinter den kürzeren Handbüchern von *Antonij*, *Makarij* und *Philaret* zurück. Da die positiven dogmatischen Ausführungen über die Erbsünde keinen nennenswerten Unterschied noch Fortschritt aufweisen, so bleiben als das einzige Neue, was *Silvester* über die älteren Handbücher hinaus bietet, einige, leider wenig objektive, dogmengeschichtliche Angaben übrig, insbesondere die Behauptung, daß die römisch-katholische Kirche durch Annahme der skotistischen Auffassung von der altchristlichen Lehre abgewichen sei. Gerade hierdurch hat *S.*, wie wir im Folgenden sehen werden, die gesamte neueste russische Theologie beeinflußt.

---

[1]) A. a. O. S. 447 ff. [2]) A. a. O. S. 451 f.

[3]) Vgl. den Wahrscheinlichkeitsbeweis, den *Thomas von Aquin* gibt, Sum. c. gent. l. IV c. 52.

## 2. *N. Malinovskij.*

Wie weit der Einfluß *Silvesters* geht, zeigt klar die neueste größere „orthodoxe dogmatische Theologie" von *N. Malinovskij,* Rektor des Seminars in Vologda, die im J. 1909 mit dem 4. Bande zum Abschluß gekommen ist und vorläufig das letzte Wort der russisch-orthodoxen Dogmatik darstellt[1]).

Die Darstellung des Sündenfalls der Stammeltern weist hier unverkennbare Anklänge an die Handbücher von *Antonij* und *Makarij* auf und bietet nur eine Kombination beider. Etwas eingehender als dort ist die Darlegung des Wesens der Ursünde, welche ihrer äußeren Seite nach als eine Übertretung des göttlichen Gebotes, ihrer inneren Natur nach als hochmütige Lossagung des Geschöpfes von seinem Schöpfer und Äußerung einer übermäßigen Selbstliebe charakterisiert wird[2]).

Der mosaische Bericht über den Sündenfall wird als streng historisch aufgefaßt und seine Historizität mit folgenden Gründen verteidigt:

a) Man kann nicht annehmen, daß Gott bei der Belehrung über eine so wichtige Wahrheit, wie es der Ursprung des Bösen in der Welt ist, sich einer allegorischen Ausdrucksweise bedient habe, die leicht Anlaß zu Mißverständnissen gibt; b) der biblische Verfasser will offenbar seinen Bericht als einen geschichtlichen hinstellen, weil er damit geographische, ethnographische und historische Angaben verbindet, die eine allegorische Auffassung ausschließen; c) den geschichtlichen Charakter des Berichtes bezeugen in klarer Weise spätere Bücher des A. und N. Testamentes; d) dafür tritt auch die Allgemeinheit der Kirchenväter ein; e) eine Bestätigung bieten die Überlieferungen verschiedener heidnischer Völker[3]).

---

[1]) Gesamtumfang ca. 2400 Seiten. Der 1. Band ist i. J. 1910 in Sergijev-Posad in 2. Auflage erschienen. Für den unmittelbaren Schulgebrauch hat *Malinovskij* einen „Grundriß (Očerk) der orthodoxen dogmatischen Theologie" herausgegeben. 1. Bd. Kam. Podolsk 1904; 2. Bd. Sergijev-Posad 1908.

[2]) 2. Bd. Stavropol 1903 S. 309 ff.

[3]) A. a. O. S. 315 ff.

Mehrere weitere Seiten werden, teilweise wiederum unter Anlehnung an *Makarij*, der Widerlegung der Einwendungen, welche vom Standpunkte der Vernunft gegen den Sündenfall und seine Zulassung durch Gott erhoben werden können, gewidmet[1]).

Hinsichtlich der Folgen der ersten Sünde stellt *Malinovskij* Nachstehendes als Lehre der orthodoxen Kirche hin:

Für die Seele des Menschen zog die Sünde nach sich den geistigen Tod, als Folge der Beraubung der Gnade Gottes, welche der Seele das höhere Leben verlieh, und die Verderbnis aller geistigen Kräfte, die auch als Verdunklung der Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird; für den Leib Schwächung der Kräfte und Organe, Krankheiten und Tod; ferner Verschlechterung der äußeren Lebensbedingungen. Endlich werden wegen der Übertretung Adams alle seine Nachkommen mit einer ererbten Sündhaftigkeit und Schuld vor Gott geboren und den Strafen, welche die Stammeltern getroffen haben, unterworfen[2]).

Bei der weiteren Ausführung dieser Sätze betont der Verfasser mit Nachdruck, daß die geistige Natur des Menschen positiv verdorben ist, fügt aber hinzu, daß Spuren des göttlichen Ebenbildes und einige Kraft zum Guten dem Menschen noch verblieben sei[3]).

Die biblische Begründung der entwickelten Lehre stützt sich auf die bekannten, allgemein verwerteten Texte. Der Traditionsbeweis ist, im Verhältnis zur sonstigen Breite der Darstellung, auffallend kurz. Etwas eingehender wird nur die Praxis der Kindertaufe gewürdigt. Auf weitere Zeugnisse wird bloß hingewiesen ohne Anführung des Wortlautes[4]).

Über das Verhältnis des kirchlichen Dogmas zur Vernunft heißt es, daß die Annahme einer Vererbung der sündhaften Verderbnis und der leiblichen Folgen der Vernunft keine Schwierigkeit bieten könne. Doch lehre die Offenbarung und Kirche nicht bloß, daß alle Menschen mit einer verdorbenen Natur zur Welt kommen, sondern

---

1) A. a. O. S. 317 ff.
2) A. a. O. S. 321.
3) A. a. O. S. 323 ff.
4) A. a. O. S. 342 ff.

auch daß sie deshalb vor Gott schuldbar sind und dem göttlichen Zorne unterstehen. Dies erscheine mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar. Hier müsse eine ernste Schwierigkeit, ja ein Geheimnis anerkannt werden. Die hl. Schrift spreche sich darüber nicht klar aus und der menschliche Geist habe verschiedene Lösungen versucht. Am radikalsten seien die Pelagianer vorgegangen, welche die Wirklichkeit der Zurechnung wie der Erbsünde überhaupt leugneten. Leider hätten sie unter den neueren russischen Theologen Nachahmer gefunden. Man scheue sich nicht, die hergebrachte Lehre von den Folgen der Sünde Adams für das ganze Menschengeschlecht als „ein grobes Mißverständnis und eine Mißdeutung der göttlichen Offenbarung“ zu bezeichnen und wage es sogar, sich dabei auf die Praxis der orthodoxen Kirche zu berufen, die in den Begräbnisritus für die Beerdigung von Kindern keine Gebete um Vergebung der Sünden aufgenommen habe, wobei verschwiegen werde, daß jener Ritus die Taufe der Kinder voraussetzt[1]).

Nach einer so entschiedenen Verurteilung des rationalistischen, die Erbschuld leugnenden Standpunktes bekennt sich der Verfasser selbst, worüber man nicht genug erstaunt sein kann, zu einer Erklärung, welche gleichfalls den Glauben an eine sich vererbende Sündenschuld preisgibt. Er betont zwar zunächst, daß die Erbsünde eine Sünde der menschlichen Natur sei, läßt sich aber dann — unter Mißachtung des Unterschiedes zwischen Natursünde und persönlich begangener Sünde — in dem Bestreben, den Charakter der Erbsünde als einer wahren Sünde recht evident darzutun, dazu verleiten, mit *Philaret* von Černigov und unter Geltendmachung derselben Gründe wie jener[2]), zu behaupten, daß die von Adam sich vererbende Verderbnis der menschlichen Natur erst zufolge freier Einwilligung der einzelnen Nachkommen und nach dem Grade derselben als eigentliche Sünde angerechnet werde[3]). Alles, was er kurz vorher über den wahrhaft sündhaften und

---

1) A. a. O. S. 348 ff.
2) Siehe oben III. Kap. § 3.
3) A. a. O. S. 351 ff.

schuldbaren Charakter der erblichen Verderbnis und insbesondere auch über die Kindertaufe gesagt hat, scheint auf einmal seinem Gedächtnis entschwunden zu sein.

Den Schluß der Abhandlung bildet ein Exkurs über die „Lehre der abendländischen Bekenntnisse von der Erbsünde", der mit folgender allgemeiner Charakteristik beginnt: „die römische Kirche hat die Lehre Augustins verworfen und sich in der Richtung des alten Pelagianismus verirrt; der Protestantismus hingegen, der seine Symbole im Gegensatze zu den extremen Anschauungen des römischen Katholizismus formulierte, ist in die entgegengesetzte Einseitigkeit gefallen und hat die extreme Auffassung Augustins angenommen"[1]).

Die historischen Kenntnisse, auf welchen sich dieses Urteil aufbaut, sind zweifellos von *Silvester* entlehnt. Denn ganz wie jener bezeichnet *Malinovskij* den hl. *Anselm von Canterbury* und *Duns Skotus* als die eigentlichen Urheber der römischen Verirrung und schreibt auch in gleicher Weise den genannten Theologen die Ansicht zu, daß der sogen. nackte Naturstand der tatsächliche ursprüngliche Zustand des Menschen gewesen sei. Es besteht nur der Unterschied, daß das Mißverständnis, welches bei *Silvester* bloß aus dem Zusammenhange erkennbar ist, bei *Malinovskij* viel offener zutage tritt. Er behauptet nämlich ausdrücklich, daß der Mensch, nach Anselm und Skotus, bei der Erschaffung nur die rein natürliche Ausstattung und erst später die ursprüngliche Gerechtigkeit erhalten habe und infolge des Sündenfalles in den rein natürlichen Zustand zurückgesunken sei; im Besondern noch, daß Adam, bevor er die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit empfangen, einen innern Kampf wegen der Konkupiszenz empfunden habe[2]).

Ferner eignet sich *M.* auch die Behauptung *Silvesters* an, daß die Theorie des Skotus in ihren Grundzügen vom Konzil von Trient angenommen und zum Dogma erhoben worden sei. Bei diesem Anschluß an seinen Gewährsmann begegnet ihm das Mißgeschick, daß er mit seinen eigenen

---

[1]) A. a. O. S. 355.

[2]) A. a. O. S. 356 f.



früheren Ausführungen in Widerspruch gerät; denn bei der Darlegung der katholischen Auffassung vom Urstande des Menschen hatte er gesagt, daß die Lehre des Skotus vom Trienter Konzil, welches zwischen der skotistischen und thomistischen Ansicht nicht entscheiden wollte, nicht verworfen worden sei und später symbolisches Ansehen erlangt habe[1]).

Die protestantische Lehre von der Erbsünde bezeichnet *M.* als „der Wahrheit näher stehend wie die römische"; doch sei die von Augustinus übernommene Anschauung von der vollständigen Korruption der menschlichen Natur mit zahlreichen Schrifttexten, welche dem gefallenen Menschen sittliche Kräfte zuschreiben, sowie mit der biblischen Erlösungslehre unvereinbar.

Seine gesamten Ausführungen zusammenfassend, kennzeichnet der russische Dogmatiker das Verhältnis der orthodoxen Auffassung zur katholischen und protestantischen in folgender Weise:

„Die orthodoxe Lehre von den Folgen des Sündenfalles hält sich in gleicher Weise frei von der Einseitigkeit der römisch-katholischen wie der protestantischen Anschauung. Nach der Lehre der orthodoxen Kirche ist der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit — nicht ein Verlust des Zügels, welcher die ungeordneten Regungen der sinnlichen Natur niederhielt (katholische Lehre), auch nicht ein Verlust des natürlichen zugleich mit dem Menschen selbst geschaffenen Zustandes, im protestantischen Sinne (des göttlichen Ebenbildes), sondern ein Verlust der höheren Kraft, welche, dem Lichtstrahl gleichend, vor allem die geistigen Kräfte des Menschen erleuchtete und erhöhte und damit und durch dieselben auch den Leib kräftigte, um ihn allmählich zur Unsterblichkeit zu führen. Die Sünde der ersten Menschen zog nicht allein den Verlust dieser höheren Kraft oder Gnade nach sich, sondern zugleich auch eine Veränderung und Verderbnis aller Kräfte des Menschen, der geistigen wie der leiblichen, den Übergang in einen unnatürlichen und nicht bloß die

[1]) A. a. O. S. 357, 302.

Rückkehr zum ursprünglichen Zustand (römische Lehre). Doch reicht die Verderbnis der natürlichen Kräfte des Menschen nicht so weit, daß der Mensch dem Guten gegenüber vollständig tot wäre ... Der freie Wille des Menschen ist zwar mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, aber nichtsdestoweniger noch befähigt zur Vollbringung guter Werke, und zwar nicht bloß bürgerlicher, sondern auch geistlicher Gerechtigkeit"[1]).

### 3. *J. Vinogradov*

Aus den umfangreichen theologischen Werken ist die Mißdeutung der katholischen Lehre von der Erbsünde und die daraus entstandene Meinung von dem Abfall der katholischen Kirche vom altchristlichen Glauben auch in die kürzeren, populären Religionsbücher übergegangen und für wichtig genug gehalten, um bereits den Mittelschülern vorgetragen zu werden. Als Beleg dafür mögen die für den Religionsunterricht an Gymnasien bestimmten „Grundzüge der christlichen Religion oder orthodoxe Glaubenslehre" von *J. Vinogradov* dienen[2]).

Hier heißt es, daß die römische Kirche eine „ganz eigene Auffassung vom Wesen der Erbsünde" vertrete. Sie lehre nämlich, daß alle Unvollkommenheiten unserer Natur, welche man als Folgen der Erbsünde anzusehen pflege, z. B. die ungeordnete Sinnlichkeit, die Stumpfheit des Verstandes, die Notwendigkeit des Todes von Gott selbst bei der Erschaffung begründet sein. Diese Mängel wären natürlich und zu dem Zwecke in unsere Natur gelegt, damit der Mensch durch beständiges Leiden und Selbstbeherrschung seine Treue gegen Gott beweise und sich das Anrecht auf eine ungetrübte Seligkeit erwerbe. „Die Nachkommen Adams besitzen somit die gleichen wesentlichen Vorzüge, welche die Stammeltern besaßen, als sie aus der Hand des Schöpfers hervorgingen; das Bild Gottes im Menschen ist nach dem Sündenfalle vollkommen unverletzt geblieben"[3]).

---

[1]) A. a. O. S. 362.

[2]) Osnovy christianskoj religii ili pravoslavnoje vjeroučenije". Moskau 1908.

[3]) A. a. O. S. 158.

Die Widerlegung der so verstandenen katholischen Lehre führt *V.* im engsten Anschluß an *Silvester* und fügt noch seinerseits hinzu, daß im römischen Lehrsystem „die Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus, wenn nicht vollkommen überflüssig, so doch wenigstens nicht ganz zweckmäßig erscheine"[1]).

[1]) Ebd.

(Schluß folgt.)

# „Eine der auffallendsten Unwahrheiten“ Kaiser Friedrichs II.

Von Emil Michael S. J.—Innsbruck

Bevor Kaiser Friedrich II als Gebannter am 28. Juli 1228 die Fahrt ins Heilige Land antrat, hat er in Brindisi mit Goldbulle zwei Urkunden ausgestellt, deren Inhalt die Rechte der Kirche auf ihren mittelitalienischen Besitz angriffen. Durch die eine, datiert vom Juni 1228, wird allen Getreuen des Reiches mitgeteilt, daß Raynald, „Herzog von Spoleto“, zum Reichslegaten der Mark Ancona, des Landes der Gräfin Mathilde und einiger anderer zum Patrimonium der Kirche gehörigen Gebiete ernannt worden und befugt sei, im Namen des Kaisers seines Amtes zu walten[1]). Die andere Urkunde ist ein Rundschreiben, dessen Ausfertigung an Civitanuova, südlich von Ancona, das Datum 21. Juni 1228 trägt und folgende Gedanken entwickelt. Der Allerhöchste wisse, daß er, der Kaiser, aus Ehrfurcht gegen Gott, der römischen Kirche stets mit kindlicher Liebe zugetan gewesen sei und geschworen habe, sie mit allen Kräften zu ehren. Zu ihren Gunsten sei von ihm sogar auf Reichsland verzichtet worden. Dafür aber habe er nur Undank geerntet. Um nun allen Belästigungen, die er persönlich durch die Rektoren der von ihm der Kirche überwiesenen Gebiete erfahren habe, ein Ende zu machen, widerrufe er ihre Abtretung und ziehe sie dauernd

[1]) Monum. Germ. Constitutiones II n. 117.

wieder ans Reich; denn ihr wahrer Herr sei der Kaiser, zu dessen Statthalter er den erwähnten Raynald ernenne[1]).

Damit hat Friedrich II die mit Bewilligung der Reichsfürsten durch das Egerer Privileg im Jahre 1213 der Kirche überlassenen, beziehungsweise zurückgegebenen Gebiete Mittelitaliens[2]) als Reichsgut bezeichnet und der Vorstellung Ausdruck verliehen, diese Gebiete seien damals dem apostolischen Stuhle nur als Lehen zugesprochen worden, das er nun als erledigt erkläre.

Es war die Krönung jener schon unter Papst Honorius III wiederholt, aber ohne Erfolg gemachten Versuche, aus kirchlichen Patrimonien Reichsgut zu machen[3]).

Der kaiserliche Statthalter Raynald ist nun tatsächlich, entsprechend dem Wortlaut jener beiden Urkunden vom Juni 1228, im Oktober 1228, in die Mark Ancona eingefallen. Friedrich II aber hat unter dem 20. April 1239 dem Papste erklärt, daß das gegen sein Wissen und Wollen geschehen sei[4]), und im August desselben Jahres mit unverkennbarer Beziehung auf Raynald von solchen geredet, die einstens in der Mark Ancona und im Herzogtum Spoleto ohne sein Wissen und eigenmächtig vorgegangen wären[5]).

Diesen Widerspruch hielt *Julius Ficker* im Jahre 1869 für so offenkundig, daß er damals die Worte niederschrieb: „Es ist das doch eine der auffallendsten von den Unwahrheiten, deren Friedrich sich schuldig gemacht hat; mit Recht konnte der Papst dem gegenüber darauf hinweisen, wie ja Raynald cum litteris aurea bulla munitis im Gebiete der Kirche erschienen sei. Denn noch jetzt liegen uns die urkundlichen Zeugnisse vor"[6]).

---

1) A. a. O. n. 118.

2) *M.* VI (= *E. Michael,* Geschichte des deutschen Volkes 6. Band) 173 f. 465 ff.

3) Über die Bedeutung des Wortes patrimonium s. *M.* VI, 463 f.

4) M. G. Constitutiones II S. 292, 16: Preter conscienciam et voluntatem nostram.

5) Motu proprio sine nostra scientia certa. A. a. O. S. 303, 26.

6) *Ficker,* Forschungen II 437. Die angeführten Worte Papst Gregors IX stehen in einem Schreiben vom 1. Juli 1239, in den M. G. Epp. s. XIII. I S. 647, 33.

In der Note bemerkt derselbe Forscher: „Es wäre höchstens denkbar, daß die Bestallungsurkunde Raynald nur zurückgelassen war, um für gewisse Fälle davon Gebrauch zu machen, und daß ein voreiliges Vorgehen Veranlassung seiner Ungnade war. Aber auch das dürfte sich mit dem gleichzeitigen Rundschreiben[1]) kaum vereinigen lassen".

Gegen diese seine Auffassung hat Ficker 14 Jahre später in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung IV (Innsbruck 1883) S. 351—379 eine gelehrte Abhandlung gerichtet. Hier heißt es S. 353: „Liegen jetzt die Papstbriefe jener Zeit vollständiger vor, so sah ich mich bei der Überarbeitung derselben für die Reichsregesten, welche zugleich zu wiederholter Einsichtnahme der sonstigen Zeugnisse nötigte, doch wieder aufs bestimmteste auf jenen Ausweg zurückgewiesen". Seine neue These hat Ficker sodann in die Worte gekleidet: „Die Annahme, der Kaiser habe bei seiner Abfahrt seinem Statthalter die Weisung erteilt, die abgetretenen Reichslande wiederzubesetzen, und habe dementsprechende Aufforderungen an die Bewohner derselben gesandt, scheint mir allem, was wir sonst über die Sachlage und den Hergang wissen, aufs bestimmteste zu widersprechen" (ebd.). Es handelt sich vielmehr nach Fickers späterer Deutung um „eine Vorausfertigung für nur eventuellen Gebrauch" (S. 355), um einen Befehl, dessen Vollstreckung an eine ganz bestimmte Bedingung geknüpft war. Diese Bedingung sei noch nicht eingetreten gewesen, als Raynald in das päpstliche Gebiet einfiel. Sein Vorgehen müsse daher als eigenmächtig bezeichnet werden.

Ficker hat damit für die Beurteilung jener beiden Urkunden vom Juni 1228 einen völlig neuen Gesichtspunkt geschaffen, und *Hampe*, Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer[2], Leipzig 1912, 235[1], hat ein besonderes Verdienst markieren wollen, wenn er sagt: „Daß es sich nur um einen solchen Eventualauftrag handelte, hat zuerst Ficker . . . erkannt".

Die Sache ist an sich nicht ohne Interesse, und dieses

[1]) Erhalten in der besprochenen Ausfertigung an Civitanuova.

Interesse steigert sich durch die Erklärung Fickers, daß die Bedeutung des Ergebnisses seiner Abhandlung aus dem Jahre 1883 „weit über die Richtigstellung des Einzelfalles hinausreicht“ (S. 379). Es lohnt sich also der Mühe, den Gedankengang und die Beweisführung des Verfassers genauer zu verfolgen und zu prüfen.

Der in der ganzen Studie von Ficker bevorzugte Beweis ist der negative. Ein solcher ist sogleich der an erster Stelle angeführte. Er lautet: „Es fehlt [in den beiden Urkunden vom Juni 1228] auffallenderweise jede Bezugnahme auf die besondere Sachlage gerade im Juni, jeder Hinweis auf die bevorstehende Abfahrt, insbesondere aber jede Erwähnung der Exkommunikation des Kaisers, auf welche dieser doch 1239 die abermalige Zurücknahme der Reichslande stützte; es werden jetzt für dieselbe Motive angeführt, welche mit dem augenblicklichen Zerfall des Kaisers mit dem Papste überhaupt nicht näher zusammenhängen, sich auf das Gesamtverhalten der Päpste bezüglich der abgetretenen Reichslande beziehen“ (S. 354 f).

So müßten nach F. die beiden Urkunden abgefaßt sein, wenn sie nicht Eventualbefehle, sondern absolute Aufträge wären. Daß die Berechtigung einer solchen Forderung mit ihr selbst gegeben ist, wird man nicht behaupten dürfen. Dann aber ist auch diese Berechtigung zu beweisen. Von Ficker ist es nicht geschehen. Es wird auch schwer sein, diesen Nachweis zu erbringen. Um nur einen Punkt herauszuheben: Mit welchem Rechte verlangt F., daß Friedrich II im Jahre 1228 die „Zurücknahme der Reichslande“, mit andern Worten: die Wegnahme päpstlicher Gebiete in derselben Weise begründen sollte, wie im Jahre 1239? Die absolute Bestimmung jener Urkunden würde selbst dadurch in keiner Weise in Frage gestellt werden, wenn der Kaiser auf jede Begründung seiner Verordnung verzichtet hätte. Wollte er indes seine Auffassung näher beleuchten, so entsprach die von ihm gewählte Ausführung ihrem Zwecke vollkommen: die Mark Ancona, sagt Friedrich II, und andere mittelitalienische Gebiete sind seinerzeit allerdings der römischen Kirche

überlassen worden, doch so — diese Deutung gab er jetzt dem Egerer Privileg von 1213 —, daß die Oberlehensherrschaft bei dem Kaiser verblieb, der nun aus gewissen Gründen das durch die römische Kirche verwirkte Lehen an sich ziehe. Es ist daher nicht zutreffend, wenn Ficker sagt, daß Friedrich II „jetzt Motive anführt, welche mit dem augenblicklichen Zerfall des Kaisers mit dem Papste überhaupt nicht näher zusammenhängen". Tatsächlich hängen sie „mit dem Zerfall des Kaisers mit dem Papste" sehr eng zusammen, insofern sie unter Voraussetzung ihrer Rechtsgrundlage die „Zurücknahme der Reichslande" in wirkungsvoller Weise stützen würden.

Was aber die Hauptsache ist: „Fehlt in den beiden Urkunden", wie Ficker sagt, „auffallenderweise jede Bezugnahme auf die besondere Sachlage gerade im Juni", so fehlt ihnen auch jede Bezugnahme auf die besondere Sachlage in der Zeit, da sie eventuell in Kraft treten sollten, was vom Standpunkt Fickers nicht minder auffallend ist, als das Fehlen jeden Hinweises auf die Verhältnisse gerade im Juni. Daraus aber würde folgen, daß die zwei Urkunden auch nicht für den bestimmten Fall, den nach F. der Kaiser im Auge hatte, gelten, daß sie also auch nicht als Eventualbefehle in Anspruch genommen werden könnten.

Der erste Vorstoß, den F. im Jahre 1883 gegen seine eigene Auffassung vom Jahre 1869 unternommen hat, kann mithin nicht als glücklich bezeichnet werden.

„Es kommt nun hinzu, daß der Fall kein ganz vereinzelt dastehender sein würde, daß uns gerade aus der Kanzlei Kaiser Friedrichs II noch andere bekannt sind, bei welchen für eventuellen Gebrauch bestimmte Privilegien in einer Fassung vorausgefertigt wurden, welche das erwartete Ereignis im Widerspruch mit der Datierung als bereits eingetreten hinstellt" (S. 355).

Daß es solche Urkunden gibt, darüber kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Eine andere Frage ist es, ob jene beiden Schriftstücke vom Juni 1228 in der ihnen gegebenen Deutung mit Urkunden verglichen werden dürfen, wie F. sie in dem angeführten Texte gezeichnet hat. Die von

F. namhaft gemachten Beispiele sind folgende: „Das Privileg, durch welches der Kaiser der Stadt Benevent, weil sie sich seiner Herrschaft unterwarf, angegebene Begünstistigungen verbrieft, ist schon im Februar 1241 ausgestellt (Reg. 3184), während die Stadt sich tatsächlich erst im April unterwarf. Im Januar 1247 verbriefte der Kaiser der Stadt Viterbo Nachlaß aller verwirkten [*sic*] Strafen, weil sie zur Treue zurückgekehrt sei; aber wir wissen, daß diese Urkunde vorausgefertigt wurde, um die Unterwerfung zu erwirken, die denn auch tatsächlich im Mai erfolgte (Reg. 3603). Auch die päpstliche Kanzlei“, fährt der Verfasser fort, „bietet Belege. Es mag genügen, auf einen der auffallendsten hinzuweisen. Am 3. August 1252 schreibt der Papst dem Könige von England, daß er sich mit den Kardinälen geeinigt habe, dessen Bruder Richard von Cornwall das Königreich Sizilien zu übertragen. Nun finden sich Schreiben vom 5. August, ganz gleichlautend, nur daß darin dem Könige von Frankreich und dessen Bruder dem Grafen von Poitou dasselbe bezüglich deren Bruders Karl von Anjou gemeldet wird . . Der auffallende Sachverhalt ist zweifellos daraus zu erklären, daß dem zunächst nach England geschickten päpstlichen Boten sogleich auch die auf Frankreich berechneten Verbriefungen zu dem Zwecke mitgegeben wurden, um im Falle der Ablehnung durch Richard von ihnen Gebrauch zu machen, wie das denn auch wirklich im folgenden Jahre geschehen sein muß“ (S. 355).

Die Ähnlichkeit zwischen den Urkunden in Sachen Benevents, Viterbos sowie Karls von Anjou und den Verbriefungen vom Juni 1228 soll nun darin bestehen, daß in allen, „das erwartete Ereignis im Widerspruch mit der Datierung als bereits eingetreten hingestellt“ wird. Das würde bezüglich der Dokumente von 1241 und 1247 zweifellos zutreffen; denn in ihnen wird die erst später erfolgte Unterwerfung unter die kaiserliche Herrschaft als das „erwartete Ereignis“ vorausgesetzt. Ähnlich verhält es sich mit den päpstlichen Schreiben betreffs Übertragung des Königreichs Sizilien an Karl von Anjou. Hier ist die Ablehnung des Antrages durch Richard von Cornwall nicht

zwar „das erwartete Ereignis", wohl aber die Bedingung für die Gültigkeit der nach Frankreich bestimmten Briefe. Über den Inhalt und die Bedeutung dieser Aktenstücke kann mithin kein Zweifel obwalten. Der Geschichtsforscher ist darüber anderweitig genügend aufgeklärt.

Es frägt sich nun, ob eine derartige Klarheit auch über die Urkunden vom Juni 1228 besteht und ob F. auch für sie aus andern Quellen oder aus den Zeitverhältnissen den bedingten Charakter ihres Inhalts zu erweisen vermag. Auf diese Frage antwortet F.: „Die Annahme, es habe unmittelbar von jenen zwei Urkunden Gebrauch gemacht werden sollen, ist mit allem, was uns sonst über die Sachlage bekannt ist, durchaus unvereinbar" (S. 356). „Unvereinbar erscheint mir das zunächst damit, daß der Kaiser nun auch nach seiner Abfahrt die Bemühungen um den Frieden noch fortsetzte. Wie bei der spätern Exkommunikation, so hat Friedrich es auch jetzt nicht an Bemühungen fehlen lassen, wieder zum Frieden mit dem Papste zu gelangen. Nach einem Rundschreiben des Kaisers, das wohl vorbereitet war, um sogleich nach seiner Abfahrt versandt zu werden, hatte er noch kurz vorher den Erzbischof von Magdeburg nebst zwei Hofrichtern mit Friedensvorschlägen an den Papst gesandt; dieser, wie wenigstens der Kaiser behauptet, hatte dieselben nicht allein abgewiesen, sondern sich auch geweigert, seinerseits Vorschläge zu formulieren. Dazu würden nun allerdings jene beiden Verbriefungen vom Juni an und für sich recht wohl stimmen; man könnte daraufhin annehmen, der Kaiser habe mit dem Fehlschlagen dieses letzten Versuchs jede Hoffnung auf Wiederherstellung des Friedens aufgegeben und sich nun entschlossen, auf die Ablehnung des Papstes mit der schärfsten Maßregel, die ihm zu Gebote stand, zu antworten. Dann aber wäre doch gewiß zu erwarten, daß er gerade dieses Rundschreiben, welches er bei seiner Abfahrt erließ, um sein Vorgehen öffentlich zu rechtfertigen, benutzt haben würde, um darzulegen, wie er sich durch die Halsstarrigkeit und Undankbarkeit des Papstes zu jenem äußersten Schritt genötigt sehe. Aber davon findet sich kein Wort" (S. 357).

Also wiederum ein negatives Argument und eine Behauptung ohne Beweis. Es wird auch unmöglich sein, zu beweisen, daß Friedrich II in dieser Enzyklika einen etwa beabsichtigten Einfall in den Kirchenstaat ankündigen mußte. Überdies hat F. den Zweck der Enzyklika viel zu unbestimmt angegeben, wenn er sagt, es sei die Absicht des Kaisers gewesen, mit ihr „sein Vorgehen öffentlich zu rechtfertigen“ und „zu versichern, daß alle Feindseligkeit des Papstes ihn nicht abhalte, sich mit ganzer Kraft der Sache des Heiligen Landes zu widmen, indem er auffordert, ihn dabei zu unterstützen“ (ebd.). Es ist doch über den Worten die Eigenart dessen, der so redet oder schreibt, nicht aus dem Auge zu verlieren. Nun hat sich aber Kaiser Friedrich II wiederholt gegen die Wahrhaftigkeit schwer vergangen; er hat, wo sein persönliches Interesse mitspielte, grobe Entstellungen des Tatbestandes nicht gescheut. Im Besondern hat er es nicht verschmäht, sich mit dem Nimbus heiligsten Eifers für die Sache der Kirche und reinster Liebe zu Christus zu umgeben[1]), während doch er selbst und alle, die ihn einigermaßen kannten, wußten, daß das nur leere Redensarten gewesen sind.

Das erwähnte Rundschreiben ist dafür ein neuer Beleg. F. bemerkt richtig, daß der Staufer „den Kreuzzug gewiß nur ungern unternommen“ habe; es sei jedoch unerläßlich gewesen, daß er den Kreuzzug wirklich antrat, um die öffentliche Meinung wieder für sich zu gewinnen“ (S. 356). Indes wie paßt dazu, was der Kaiser selbst in eben jener Enzyklika kurz vor seiner Abreise in den Orient vor aller Welt aussprach? Er ruft Gott den Herrn, der sein Gewissen kenne, zum Zeugen an, daß er mit Leib und Seele dem Dienste Christi und der Hilfe des Heiligen Landes gelebt, ja alle seine Kräfte auf dieses eine Ziel gerichtet habe. Um das Lob und die Ehre Gottes zu fördern, sei er entschlossen, das vor Gott übernommene Gelübde zu erfüllen; aus Liebe zur wahren Religion und zum wahren Glauben scheue er keine Kosten und keine körperlichen Strapazen, um durch Entsagung in diesem Leben

---

[1]) *M.* VI, 278 ff.

desto sicherer auf die Güter der Ewigkeit hoffen zu dürfen. Seine Sorge sei darauf gerichtet, daß das Unternehmen klug und rasch durchgeführt werde und zwar in solchem Umfang, daß die Welt darob staunen und der Allerhöchste sein Wohlgefallen haben solle[1]).

Dieser seiner eigenen Gemütsverfassung, seiner sechsmal versicherten Geduld und Sanftmut stellt der Kaiser in demselben Schreiben die behauptete Ungerechtigkeit des Papstes gegenüber. Während er, der Kaiser, auf der Erfüllung seines Gelübdes bestehe, habe dies der Papst aus reinster Willkür durch die unverdiente Strafe des Bannes zu hintertreiben gesucht. Mehr noch. Um Friedrichs Sanftmut in Wut zu wandeln, habe er den Leuten des Kirchenstaates, die ihm, dem Undankbaren, doch nur infolge kaiserlicher Bewilligung zu Gebote stünden, befohlen, die Waffen zu ergreifen und sich machtvoll zu erheben, um das sizilische Königreich schwer zu schädigen. Derselbe Papst unterhalte von dem Gelde der Kirche, das er denen zu geben verpflichtet sei, die zum Dienste Christi ins Heilige Land fahren, gegen den Kaiser Söldner, um ihn auf alle nur mögliche Weise zu befehden.

Nach diesen Proben einer Rhetorik, wie sie in der Kanzlei Friedrichs II schon seit geraumer Zeit in Übung war, zu schließen, wird der Zweck der Enzyklika näher dahin zu bestimmen sein, daß es sich in ihr für den Kaiser darum handelte, den Adressaten sich selbst als unschuldig und langmütig, den Papst aber als ungerecht und gehässig vor Augen zu führen und so gegen diesen kräftig Stimmung zu machen. Alles, was in der Enzyklika gesagt wird, ist auf dieses Ziel gerichtet. Und in einem solchen Zusammenhange sollte man erwarten, daß Friedrich „darlegen würde, wie er sich durch die Halsstarrigkeit und Undankbarkeit des Papstes zu jenem äußersten Schritt" — zur Wegnahme kirchlicher Gebiete — „genötigt sehe"? In diesem Zusammenhange wird man das schwerlich erwarten dürfen. Wohl aber ist es verständlich, daß der Kaiser in einem zweiten Schreiben, das in anderer Richtung verläuft (an Civitanuova), derartige Gedanken und Absichten entrollt.

[1]) M. G. Constitutiones II n. 119.

Ficker hat also mit seiner Berufung auf die erste „Friedensbemühung“ des Kaisers nicht bewiesen, daß die in Rede stehenden Urkunden vom Juni 1228 Eventualbefehle waren.

Der Verfasser fährt fort: „Der Kaiser hat dann aber seine Bemühungen um den Frieden auch noch weiter fortgesetzt ... Gleich nach seiner Ankunft in Akkon sandte er den Erzbischof von Bari und den Grafen von Malta an den Papst. Was sie diesem zu eröffnen hatten, wissen wir aus dem eigenen Schreiben des Papstes an Genua vom 30. November 1228. In ihrem Beglaubigungsschreiben meldete der Kaiser danach dem Papste, daß er den Raynald als seinen Bevollmächtigten behufs der weiteren Verhandlungen über den Frieden mit der Kirche zurückgelassen habe, und daß er wünsche, durch diesen zum Frieden zu gelangen. Der Papst bezeichnete die Friedensbotschaft des Kaisers als schlauen Trug, um die Kirche hinzuhalten. Aber nicht als Schlauheit und Trug, sondern als beispiellose Unverschämtheit hätten wir es doch zu bezeichnen, daß der Kaiser, der inzwischen schwerlich weitere Nachrichten aus dem Abendlande erhalten hatte, behauptete, Raynald zur Vermittlung des Friedens zurückgelassen zu haben, wenn er annehmen mußte, dieser habe inzwischen unter Veröffentlichung jener Schriftstücke vom Juni die abgetretenen Reichslande in Besitz zu nehmen gesucht“ (S. 357 f).

Als schlauen Trug, um die Kirche hinzuhalten, habe der Papst die Friedensbotschaft des Kaisers bezeichnet, sagt F., nicht aber, was sie in der Tat gewesen wäre, als eine beispiellose Unverschämtheit. Es ist das eine Behauptung, die doch wohl nur auf einem Mißverständnis beruht. Der Papst schreibt an Genua: Ad hec ne falsis rumoribus vos circumveniri contingat, noveritis, quod dictus Fridericus non sine fraudis excogitate commento venerabilem fratrem nostrum ... Barensem archiepiscopum et Henricum comitem Maltensem ad nostram presentiam destinavit, scribens nobis, ut eis benignam audientiam preberemus, scientes, quod ad tractandam concordiam cum ecclesia prefatum Raynaldum procuratorem reliquerat

et adhuc volebat per eum haberi tractatum. Et licet certissime crederetur, quod ad deludendam ecclesie Romane patientiam venerunt, nihilominus tamen benigne audivimus, quecunque proponere voluerunt[1]). Es bedarf nur der Wiedergabe dieses Textes, um den Leser zu überzeugen, daß die Bemerkung, der Papst habe die Friedensbotschaft bloß einen schlauen Trug genannt, um die Kirche hinzuhalten, den Gedanken des päpstlichen Schreibens sehr mangelhaft ausdrückt. „Beispiellose Unverschämtheit“ hätte Gregor IX das Unterfangen Friedrichs unter der gedachten Voraussetzung nach F. nennen müssen. Nun, daß der Papst das Wort „beispiellos“ vermieden hat, ist nur zu billigen. Die von F. übersehene Wendung: non sine fraudis excogitate commento aber enthält eine so scharfe Verurteilung dessen, was F. als Friedensbotschaft des Kaisers bezeichnet, daß selbst der Vorwurf einer „beispiellosen Unverschämtheit“ dagegen stark abfällt. Weit sachgemäßer und gar nicht übel ist der Gedanke des Papstes in dem von *Ficker* und *Winkelmann* neu herausgegebenen 2. Bande der Stauferregesten *Böhmers* (Innsbruck 1892—1894) n. 6748 wiedergegeben durch die Worte: „Mit ausgesuchter Falschheit“. Damit wäre auch der Forderung Fickers zweifellos vollkommen entsprochen und es bestünde von dieser Seite für ihn keine Schwierigkeit, die Urkunden vom Juni 1228 als absolute Befehle aufzufassen.

Es ist dies insofern nicht ohne Interesse, als F. es zum Vorhinein keineswegs für ausgeschlossen zu halten schien, daß der Kaiser in der Tat seinem Legaten die bedingungslose Weisung gegeben, die päpstlichen Gebiete für das Reich zu besetzen, und gleichzeitig denselben Raynald zum Vermittler des Friedens mit dem Papste aufgestellt habe. Hätte er dies ohne weiteres für unvereinbar gehalten, so würde seine Argumentation eine ganz andere gewesen sein. Sie würde gelautet haben wie bei Winkelmann, der augenscheinlich den Kaiser einer derartigen Tat für unfähig hielt: „Auch das kommt in Betracht“, schreibt Winkelmann, Kaiser Friedrich II, II (1897) 19 Anm.: „daß,

---

[1]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 376 S. 294, 7 ff.

wenn Friedrich den Raynald ad tractandam concordiam procuratorem reliquerat, schon dadurch ausgeschlossen ist, daß derselbe Raynald den Auftrag erhalten haben könnte, sofort nach Friedrichs Abfahrt in den Kirchenstaat einzufallen. Sein wirklicher Einfall nachher machte ihn gerade als die Stelle, mit der zu verhandeln wäre, für Gregor unannehmbar“.

Noch in einem Punkte weicht Winkelmann, der in der Hauptfrage ganz mit Ficker hält, von diesem ab. Ficker ist der Ansicht, daß der Papst von den zwei kaiserlichen Urkunden des Juni 1228 während der Abwesenheit Friedrichs im Orient keine Kenntnis hatte. „Wohl bemerkt an einer anderen Stelle des Schreibens der Papst beiläufig“, sagt F., „daß die Übergriffe Raynalds in Befolgung kaiserlicher Befehle geschehen seien. Aber selbst wenn er das Gegenteil wußte, lag es in seinem Interesse, das so darzustellen; höchstens mochte er es aus den Tatsachen selbst folgern, ohne doch einen Beweis dafür zu haben; hätte er von den Schriftstücken vom Juni bereits gewußt, wie das notwendig der Fall sein mußte, wenn diese sogleich verwertet waren, so würde er hier sicher nicht unerwähnt gelassen haben, wie der Kaiser selbst inzwischen durch die weitgehendsten Verfügungen den Frieden unmöglich gemacht habe“ (S. 358 f).

Diesmal hat auch auf Winkelmann der negative Beweis seinen Eindruck verfehlt. Er sagt: „Es wäre wunderbar, wenn Raynald bei seinem Auftreten mit der Veröffentlichung der kaiserlichen Urkunde zurückgehalten haben sollte, die ihm den Anschein der Berechtigung gab; veröffentlichte er sie aber, so konnte das schwerlich dem Papste unbekannt bleiben. Aber auch wenn er sie nicht veröffentlichte, lag für Gregor doch nichts ferner, als Raynalds Verfahren aus Eigenmächtigkeit zu erklären. Wie Jedermann mußte auch der Papst voraussetzen, daß Raynald nur Befehle des Kaisers vollziehe und einer solchen Auffassung scheint er mir in der Tat doch öfters Ausdruck zu geben“. Winkelmann zitiert a. a. O. 36[3] hierfür päpstliche Schreiben vom 7. November, vom 30. November und vom 21. Dezember 1228. Hinzuzufügen sind

die Schreiben vom 5., 6. und vom 30. August desselben Jahres, ferner ein sehr bezeichnendes Stück vom Juni 1229[1]. Man wird hier Winkelmann gegen Ficker Recht geben müssen.

Glaubte übrigens F., daß, wenn die zwei Urkunden vom Juni 1228 absolute Befehle enthielten, die Botschaft des Erzbischofs Marino von Bari und des Grafen Heinrich von Malta eine „beispiellose Unverschämtheit" gewesen wäre, so würde dasselbe auch für den Fall gelten, daß jene Urkunden nur Eventualaufträge waren. Der Grund ist klar. Denn da „der Kaiser schwerlich weitere Nachrichten aus dem Abendlande erhalten hatte", so konnte er unmöglich wissen, ob nicht inzwischen die Bedingung eingetreten war, an die er nach F. den Einfall Raynalds von Spoleto in die päpstlichen Gebiete geknüpft hatte. Er mußte auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Raynald, *ohne* das Eintreten jener behaupteten Bedingung abzuwarten, voreilig zu Werke gegangen sei, was mit Rücksicht auf das persönliche Interesse des Mannes für das Herzogtum Spoleto recht wohl angenommen werden durfte. Trotz dieses doppelten Risikos nun hat Friedrich II im November 1228 dem Papste melden lassen, daß gerade Raynald von ihm als Friedensvermittler aufgestellt worden sei, eine Handlungsweise, der F. die Bezeichnung ausnehmender Unverschämtheit kaum würde versagen können.

Aber auch sonst ist die Annahme Fickers, daß die zwei Urkunden vom Juni 1228 Eventualaufträge gewesen seien, nicht imstande, Bedenken zu entfernen, für deren Beseitigung sie doch schließlich da sein soll. Raynald als Angreifer des Kirchengutes und Raynald als Friedensvermittler zwischen Kaiser und Papst — in dieser Verbindung würde F. eine „beispiellose Unverschämtheit" erblicken. Nun hatte sich aber Raynald längst am Kirchengut vergriffen, war schon in die Mark Ancona eingefallen, als die beiden Boten aus Akkon in Rom anlangten. Daß diese

[1] *Huillard-Bréholles,* Hist. diplom. III 74. *Auvray,* Les Registres de Grégoire IX III (1910): Registre de Pérouse n. 6117. 6118. 6127.



von dem Vorgehen des kaiserlichen Legaten, von seiner Besetzung kirchlicher Gebiete, von der Mißhandlung friedlicher Untertanen des Papstes nichts erfahren haben sollten, ist undenkbar. Und doch sind sie mit ihrer Botschaft vor den Papst getreten, und doch haben sie im Auftrage des Kaisers eben jenen Raynald dem Papste als Friedensvermittler genannt. Nach F. wiederum eine „beispiellose Unverschämtheit“, aber eine unleugbare Tatsache.

Da erscheint denn doch weit ansprechender die Annahme, daß die beiden Urkunden vom Juni 1228 so zu verstehen seien, wie ihr Text lautet, daß also Raynald, allerdings unter Voraussetzung klugen Vorgehens, berechtigt war, bald nach der Abreise des Kaisers sich der päpstlichen Gebiete zu bemächtigen, daß sodann der Kaiser im fernen Orient sich von den Unternehmungen seines Legaten einen guten Erfolg versprochen habe, daß, wie sich hoffen ließ, der Papst, mürbe gemacht, zu Verhandlungen gerade mit Raynald nicht abgeneigt sein werde, wenn dieser versichere, daß er von weiteren Angriffen abzustehen bereit sei, falls der Papst sich mit dem Kaiser vertragen wolle. Sollte die Berechnung fehl gehen, so wußte Friedrich, daß er, wie in ähnlichen Fällen, um eine Ausrede nicht verlegen sein werde; jedenfalls stand allzeit der Ausweg offen, durch Ableugnen jeglichen Anteils an dem Unternehmen sich rein zn waschen und die Verantwortung für das Ganze auf den Legaten abzuwälzen. Ein solcher Plan entspricht der Art Friedrichs II, wie sich dieser bis zum Jahre 1228 entwickelt hatte, vortrefflich, und es ist ungerechtfertigt, in die beiden Urkunden etwas hineinzulesen, was nicht in ihnen steht. Ein Parallelismus zwischen diesen Urkunden und den von Ficker zum Vergleich herangezogenen Verbriefungen aus den Jahren 1241, 1247 und 1252 (s. oben S. 301) besteht nicht.

Es deckt sich mithin der Fall Raynald im Wesentlichen mit dem Fall Gunzelin, zu dessen Beurteilung auf die Ausführungen im 6. Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes S. 305 ff verwiesen sei. Hier mag die Bemerkung genügen, daß Ficker S. 365 seiner Abhandlung über Raynald den Fall Gunzelin kurz erwähnt, aber

in einer Weise erledigt hat, die mit den Quellen im Widerspruch steht. „Es scheint denn auch“, sagt Ficker, „daß Papst Honorius III von der Schuldlosigkeit des Kaisers überzeugt war; andernfalls“ — es folgt das bekannte negative Argument — „dürften wir sicher erwarten, daß insbesondere in dem ausführlichen Schreiben [*Miranda*] des Papstes vom Mai 1226, in welchem alles angeführt wird, was der Kaiser sich gegen die Kirche zuschulden kommen ließ, jene Ereignisse nicht unerwähnt geblieben sein würden“.

Dazu ist vorerst zu bemerken, daß Honorius III auf Grund seiner eigenen Äußerungen von der Schuldlosigkeit des Kaisers keineswegs überzeugt war. Ferner wird in dem Satze Fickers die Fragwürdigkeit des von ihm so häufig verwerteten negativen Beweises in helles Licht gerückt. Im Schreiben *Miranda* steht nichts von der Schuld des Kaisers in der Sache Gunzelin, heißt es. Aber es steht in eben diesem Schreiben auch nichts von der durch Friedrich durchgesetzten Wahl seines Sohnes zum deutschen König sowie von der Unwahrhaftigkeit, die sich der Kaiser in dieser Angelegenheit dem Heiligen Stuhle gegenüber hat zuschulden kommen lassen und von welcher Papst Honorius III überzeugt war (*M.* VI 263). Es ist daher auch unhistorisch, was F. versichert, daß im Schreiben *Miranda* „alles angeführt ist, was der Kaiser sich gegen die Kirche zu Schulden kommen ließ“.

Was nun die Friedensbemühungen anlangt, von denen F. sagt, daß der Kaiser sie „auch nach seiner Abfahrt fortgesetzt“ habe, so ist nicht daran zu zweifeln, daß ihm ein gutes Einvernehmen mit dem Papste erwünscht sein mußte. Aber ebenso sicher ist, daß er sich nach seiner Exkommunikation Dinge erlaubte, welche einen Frieden, wie der Papst ihn verstand, unmöglich machten. So hat er, der im Übrigen ein schwaches Bedürfnis nach Gebet und Andacht empfand, gerade nach seiner Exkommunikation und nach der Interdizierung der Orte, an denen er weilte, Gottesdienst abhalten lassen[1]), hat eigenmächtig den sizi-

[1]) Vgl. das Schreiben Gregors IX vom Ende März oder Anfang April 1228, M. G. Epp, s. XIII. I 288, 25 ff. 289, 13 ff. Dazu *Auvray*,

lischen Klerus besteuert[1]), hat die Fahrt ins Heilige Land als Exkommunizierter angetreten. Zwar behauptete Friedrich, daß er um die Bedingungen für die Lösung vom Banne nachgesucht habe, jedoch abschlägig beschieden worden sei[2]). Aber es ist Tatsache, daß Gregor IX ihm die Bedingungen, auf denen er bestehen zu müssen glaubte, längst vorgelegt hatte, daß sie indes der Kaiser nicht erfüllen wollte[3]).

In diesem Zusammenhange sind auch einige andere bedenkliche Textdeutungen Fickers zu erwähnen, die mit seiner Auffassung, daß die beiden Urkunden vom Juni 1228 Eventualaufträge seien, in Beziehung stehen. F. fragt, warum doch der Papst „die im November getroffenen Maßregeln nicht schon im September traf, wenn er das Vorgehen [Raynalds] im Herzogtum mit dem in der Mark auf gleiche Stufe stellte“ (S. 370). Gregor IX hat in seinem Schreiben vom 7. November 1228 an Raynald den Grund dafür angegeben: er habe aus Nachsicht und Langmut so gehandelt. Für Ficker genügt das nicht. Er meint, es sei Raynald gelungen, „den Papst über die Tragweite seines Vorgehens im Herzogtum zu täuschen, dasselbe bei ihm zu entschuldigen“, und schließlich sei der Papst „überrascht“ worden (S. 361. 367). Ferner: „Wenn der Papst am 7. November betont, Raynald habe sich nun durch seinen Einfall in die Mark als offenkundigen Feind der Kirche dargestellt, so ist damit doch genugsam angedeutet, daß er bis dahin Mittel gefunden hatte, sein Vorgehen als ein der Kirche selbst nicht feindliches darzustellen“ (S. 370).

Zur Würdigung dieser Beweisführung genügt ein Blick auf den Text des Papstes. Non enim contentus, so redet Gregor IX Raynald, den Legaten Friedrichs II, unter dem 7. November 1228 an, quod Castrum Stupizi occupasti et Turrem de Arnata obsidens invasisti, eam in nostram contumeliam comburendo, quod destruxisti Castrum Leonis

---

Registres III n. 6106 Anm. 3. *Richard von San Germano*, Chronica ad 1228, Schulausgabe von *Pertz* S. 68.

[1]) *Richard von San Germano* a. a. O.

[2]) M. G. Constitutiones II 159, 19 ff.

[3]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 370.

et homines nostros de Arrone ac quosdam de Cassia tibi fecisti jurare et quamplures alios a fidelitate apostolice sedis avertens multos corrupisti muneribus et promissis, quod Arquatam, quam aliquando dominus tuus occupans ad commonitionem pie memorie Honorii predecessoris nostri sponte restituit, reoccupasti de novo et, quod non est tacendum, sicut dicitur, presbyteros et alios clericos ausu sacrilego mutilans eos variis cruciatibus afflixisti, quosdam per Saracenorum ministerium crucis affligendo patibulo, quosdam cecando, reliquis afflictis talliis et collectis et spoliatis ecclesiis in manifestam subversionem ecclesiastice libertatis, nunc marchiam Anconitanam ingressus hostiliter ad occupandam eandem fraudes et vires exerces te manifestum ostentans sedis apostolice inimicum[1]). Der Satz ist so klar, daß er jeden vernünftigen Zweifel über seinen Sinn ausschließt. Nach F. hat der Papst „betont, Raynald habe sich durch seinen Einfall in die Mark als offenkundigen Feind der Kirche dargestellt", und damit sei „doch genugsam angedeutet, daß er bis dahin Mittel gefunden hatte, sein Vorgehen als ein der Kirche selbst nicht feindliches darzustellen". Aus der Natur der Sache folgt indes und der Text des päpstlichen Schreibens beweist es zur Genüge, daß nach der Auffassung Gregors nicht bloß der Einfall in die Mark Ancona ein offenkundiger Beweis für die feindselige Gesinnung Raynalds gewesen ist, sondern daß dies auch von all den Gewalttätigkeiten und Schändlichkeiten galt, die der Papst in demselben Satze aufzählt und die auch durch Richard von San Germano bezeugt sind. Oder hat F. im Ernste dafür halten können, daß die Worte te manifestum ostentans sedis apostolice inimicum sich einzig und allein auf den Einfall Raynalds in die Mark Ancona beziehe? daß Raynald es verstanden habe, den Papst über den feindlichen Charakter aller anderen von Gregor aufgezählten Unternehmungen des Legaten hinwegzutäuschen? Zum Überfluß sei auf ein bedeutend früheres päpstliches Schreiben

---

[1]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 375 S. 292, 17 ff. Ryccardi Chronica S. 70 f.

hingewiesen, auf die Enzyklika vom 30. August 1228, in der eine Reihe von Gewalttätigkeiten, wie sie auch in dem Schreiben vom 7. November stehen, erwähnt werden mit der Bemerkung, daß der Kaiser vor seiner Abfahrt in den Orient statuta edidit et litteras destinavit ad impugnandum et usurpandum patrimonium apostolice sedis[1]).

Auch diese Worte Gregors IX hat F. S. 359 in einer Weise gedeutet, die beanstandet werden muß. Da F. der Ansicht ist, daß der Papst während Friedrichs Abwesenheit im Orient von dessen beiden Schreiben des Juni 1228 keine Kenntnis hatte, so ist er zu dem Schlusse genötigt, daß sich die angeführten Worte Gregors nicht auf jene zwei Verbriefungen beziehen können. Der Papst gebe selbst an, was er im Auge hatte, „nämlich die Einschließung der päpstlichen Stadt Benevent, dann die, wie wir sehen werden, zunächst aus andern Gründen verfügte, aber vom Papste auch sonst als Bedrohung des Patrimonium bezeichnete Aufstellung eines Heeres an dessen Grenze, welches dann eine päpstliche Burg einnahm, weiter Versuche, Städte und Vasallen im Patrimonium und im Herzogtum für sich zu gewinnen. Kannte der Papst jene, zunächst auf die Mark bezüglichen Schreiben und deren weitgreifenden Inhalt, so würde er hier ganz andere Dinge betont haben. Aber gerade die Mark wird nicht einmal erwähnt“.

Dieses negative Argument schließt hier ebenso wenig, wie in allen andern bisher erwähnten Fällen. Der Papst sagt, daß der Kaiser vor seiner Abfahrt statuta edidit et litteras destinavit ad impugnandum et usurpandum patrimonium apostolice sedis. Ist nun unter dem patrimonium apostolice sedis die Mark Ancona einbegriffen, so versteht man nicht, weshalb der Papst diese noch besonders hätte erwähnen müssen. Soll aber die Mark Ancona als nicht zum Patrimonium der Kirche gehörig aufgefaßt werden, so war das von F. zu beweisen. Dieser Beweis wird nicht zu erbringen sein; denn in der gedachten Voraussetzung

---

[1]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 831 S. 731, 43 ff. *Auvray,* Registres n. 6117 Sp. 571.

würde man unter Patrimonium nur „den in Rom zunächst gelegenen päpstlichen Hoheitssprengel“ zu begreifen haben[1]), eine Deutung, die hier nicht in Betracht kommt.

Es ist also richtig, worauf schon von *Huillard-Bréholles*, Hist. diplom. Friderici II. III 495, hingewiesen wurde, daß Gregor IX Ende August 1228 insoweit sichere Kunde von den beiden kaiserlichen Verbriefungen des Juni hatte, als sie gegen das Patrimonium der Kirche, auch gegen die Mark Ancona gerichtet waren.

Unzutreffend ist sodann die Bemerkung Fickers, daß der Papst am 5. August 1228 „zweifellos an irgendwelche umfassendere Unternehmung gegen den Kirchenstaat noch nicht gedacht“ habe (S. 361). Der Papst schreibt an diesem Tage, also kurze Zeit nach der Abfahrt des Kaisers, an den Kardinallegaten Roman in Frankreich: Ad hec pro certo scias, quod, licet dictus imperator cum paucis militibus mare dicitur intrasse, contra patrimonium ecclesie magnum exercitum christianorum et saracenorum multitudinem destinavit. Er sagt, daß ohne großes Gottvertrauen alles zu fürchten wäre: possemus extremum periculum formidare[2]). Trotz alledem soll der Papst damals „an irgendwelche umfassendere Unternehmung gegen den Kirchenstaat noch nicht gedacht“ haben. Seine Worte beweisen das Gegenteil.

Vollkommen belanglos ist es, daß dieses Heer nicht an der Grenze der Mark Ancona, sondern an der Grenze des Herzogtums Spoleto aufgestellt war. Es hat deshalb den Besitz der Kirche nicht weniger bedroht, und wenn Raynald als der Sohn des ehemaligen Herzogs von Spoleto eine besondere Neigung für die Wegnahme dieses Herzogtums hatte, so ist das sehr verständlich (s. oben S. 308). Daß es sich für Raynald und sein starkes Heer damals lediglich um die Bekämpfung von Rebellen handelte, ist eine unbewiesene Behauptung Fickers, der allzuviel mit

---

[1]) *Ficker,* Forschungen II 298. *M.* VI 363 f.

[2]) *Huillard-Bréholles,* Hist. diplom. III 75. Die letzte Wendung steht auch in der Enzyklika vom 6. August 1228, bei *Auvray* III n. 6118 Sp. 575.



Vermutungen arbeitet, wie auch der folgende Satz bekundet: „Klagt der Papst in demselben Schreiben [vom 30. August 1228], daß der Kaiser die von Benevent von jedem Verkehr abschließen ließ, so mögen ja auch die Bewohner dieser päpstlichen Enklave recht wohl sich etwas haben zu Schulden kommen lassen, was solche Maßregeln rechtfertigte“ (S. 363).

Ficker hat also mit allen seinen höchst komplizierten Ausführungen für die These, daß die zwei Urkunden vom Juni 1228 nur hypothetisch aufzufassen seien, nichts bewiesen. Mehr noch: er hat Schwierigkeiten geschaffen, die nur durch Abschwächung klarer Quellentexte eine, obendrein unbefriedigende Lösung gestatten. Es ist nicht bloß in den beiden Urkunden selbst nicht der geringste Anhalt geboten für die Annahme, daß sie bedingungsweise aufzufassen seien; sie sind auch „mit allem, was sonst über die Sachlage bekannt ist“, durchaus vereinbar[1]). Gregor IX hat um die Weisungen des Kaisers an Raynald und an die Städte des Patrimonium sicher schon im August 1228 Kenntnis gehabt, hat die Bestimmung des an der Grenze des Kirchenstaates aufgestellten Heeres richtig beurteilt und dessen Vorgehen in den Schreiben vom 30. August, vom 7. und vom 30. November desselben Jahres mitgeteilt[2]).

Wenn der Kaiser im Jahre 1239 die Verantwortung für das Geschehene von sich abwies und erklärte, daß Raynald sich „gegen des Kaisers Wissen und Willen angeschickt habe, das Gebiet der Kirche zu betreten“[3]), so ist diese Art der Selbstverteidigung allerdings im Widerspruch mit den beiden kaiserlichen Urkunden vom Juni 1228, was indes bei Friedrich II nicht befremden kann. Hätte sich der Kaiser darauf beschränkt, seine Schuld an den Grausamkeiten Raynalds abzuleugnen, so könnte

---

[1]) Vgl. oben S. 302.

[2]) M. G. Epp. s. XIII, I n. 831. 375. 376.

[3]) Preter conscienciam et voluntatem nostram, prout nos postmodum per ipsius penam evidenter expreximus, terram ecclesie parabat intrare. M. G. Constitutiones II 292, 16 f.

man ihm Glauben schenken; denn die Mißhandlung päpstlicher Untertanen war nach der damaligen Politik des Kaisers durchaus zweckwidrig. Anderseits ist es begreiflich, daß sich Friedrich II nicht auf eine halbe Selbstapologie beschränkt hat. Ihm lag alles daran, seine eigene Person von aller Schuld an dem Einfall in den Kirchenstaat zu reinigen und das Vorgehen Raynalds als in jeder Hinsicht eigenmächtig hinzustellen. Zwar sucht der Kaiser seine Behauptung von der eigenmächtigen Handlungsweise Raynalds zu beweisen und er glaubt diesen Beweis mit Evidenz geführt zu haben durch die Erklärung, daß Raynald von ihm gestraft worden sei. Mit der Strafe Raynalds hat es seine Richtigkeit. Er ist auf Friedrichs Befehl bei Foggia verhaftet, gefangen gesetzt und aller seiner Güter verlustig erklärt worden, aber nicht, weil er päpstliches Gebiet angegriffen hatte, sondern weil er nicht imstande war, dem Kaiser genügend Rechnung zu legen. Das meldet Richard von San Germano und zwar zum Mai 1231, also lange nach dem Vergehen, für das Raynald angeblich bestraft worden ist. Es ist unzulässig, die Aussage Richards von San Germano zu beanstanden oder ihr eine Deutung gegen den Wortsinn deshalb zu geben, weil das Zeugnis des Chronisten mit der Selbstverteidigung des Kaisers aus dem Jahre 1239 schlecht harmoniert.

Gregor IX hat allerdings am 11. Juli 1231 beim Kaiser zugunsten Raynalds Fürsprache eingelegt; er hat den Kaiser ersucht, von dessen Bestrafung abzustehen, und Ficker hat auch dies zur Stütze seiner Theorie von der Eigenmächtigkeit Raynalds verwendet (S. 366 f). Mit Unrecht. Der Papst legt deshalb Fürsprache ein, weil er es verhindern wollte, daß die Leute sagen, die Strafe sei vom Papste veranlaßt worden wegen der Ausschreitungen Raynalds[1]) Die Bitte war berechtigt und ihre Begründung stichhaltig.

---

[1]) Quia possent homines cogitare, quia ideo motus es principaliter contra eum, quia nos taliter provocarat, possentque aliqui opinari, quod ipsius afflictio beneplacita nobis esset, et sic primum tacito murmure ac deinde clamoso tumultu inveherentur contra nos facile detractores, quod causam dederimus ejus pene. M. G. Epp. s. XIII. I 359, 27 ff.

Daraus aber folgern wollen, daß Gregor IX sein Gesuch in dieser Form deshalb gestellt habe, weil er das Vorgehen Raynalds für eigenmächtig hielt, geht nicht an. Denn für die Tatsache, daß er den Kaiser dafür verantwortlich gemacht, liegen derartige Zeugnisse vor, daß sich, wie das Gesagte beweist, gegen ihre Beweiskraft nichts einwenden läßt. Anderseits erklärt sich die Handlungsweise Gregors zur Genüge, wenn man bedenkt, daß voraussichtlich nicht bloß die öffentliche Meinung den Papst für die eigentliche Ursache der Bestrafung Raynalds halten würde, sondern daß durch die Züchtigung des einstigen kaiserlichen Legaten auch ein schiefes Licht fallen konnte auf das Verhältnis zwischen den beiden höchsten Gewalten, als ob der Papst dem Kaiser, der sich im Sommer 1230 mit der Kirche ausgesöhnt hatte, etwas nachtrüge.

Auf Grund der bisherigen Ausführungen ist es nur noch von untergeordnetem Interesse, zu erfahren, wie F. die Frage beantwortet, „welchen Fall der Kaiser im Auge haben mochte, wenn er jene Urkunden für eventuellen Gebrauch zurückließ". Die Antwort lautet: „Über Vermutungen kommen wir da freilich nicht hinaus[1]). Aber nach Erwägung aller Umstände ist mir wenigstens sehr wahrscheinlich, daß der Kaiser die Eventualität in Betracht zog, daß der Papst während seiner Abwesenheit versuchen möchte, sich des Königreichs zu bemächtigen, und die Weisung zurückließ, darauf mit Zurücknahme der früheren Reichslande zu antworten" (S. 372). Die Entziehung des sizilischen Königreichs sei schon längst vom Papste als „der Schlußstein des ganzen angedrohten Verfahrens" hingestellt worden (S. 375). Der Papst habe nur auf eine günstige Gelegenheit gewartet, den Schritt zu tun. Diese sei ihm durch Raynalds Einmarsch in die Mark Ancona

---

[1]) Was bei Ficker nur Vermntung war, ist bei *Winkelmann,* Kaiser Friedrich II, II 18. 19 Anm. 20, und bei *Hampe,* Kaisergeschichte[2] 235, ohne Beibringung neuer Gesichtspunkte zur Tatsache geworden.

geboten worden[1]). Andernfalls hätte ihm „ein ausreichender Grund gefehlt, um einen solchen Angriff in den Augen der christlichen Welt genügend rechtfertigen zu können".

Diese Gedanken hätten unter der allerdings unrichtigen Voraussetzung, daß den zwei Urkunden vom Juni 1228 nur hypothetischer Wert innewohnt, jedenfalls manches für sich. Denn richtig ist ja ohne Zweifel, daß Gregor IX dem Kaiser lange vor seiner Abfahrt mit der Entziehung des sizilischen Königreichs gedroht hat[2]). Friedrich II hatte also triftigen Grund zur Besorgnis, daß er des ihm so teuren Lehens verlustig gehen könnte.

Eine andere Frage aber ist die, ob es „sehr wahrscheinlich" ist, daß er den Einfall Raynalds in das Patrimonium davon abhängig machen wollte, daß der Papst

---

[1]) Ficker (S. 372) ist geneigt, dies auch für die Auffassung Friedrichs II zu halten, der 1239 sagt, daß der Papst regnum nostrum Sicilie violenter intravit sumpta occasione, quod Raynaldus... terram ecclesie parabat intrare. M. G. Constitutiones II 292, 14 ff.

[2]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 371 S. 289, 31 (Ende März oder Anfang April 1228; vgl. *Auvray* III n. 6106). Seitdem durch *Auvray* das Perusinische Register Gregors IX bekannt geworden ist, steht sogar fest, daß der Papst im Juni 1229 tatsächlich die Absicht gehabt hat, das Lehensreich unter die unmittelbare Herrschaft des römischen Stuhles zu stellen. Das Schreiben, in welchem er diesen Gedanken äußert, ist an Genua gerichtet und gibt die Gründe an, derentwegen Friedrich II nach dem Urteil des Papstes es verdient hat, sein Lehen zu verlieren: Ceterum cum dictus Fredericus preter alias atroces injurias et abusiones enormes, quibus Romanam ecclesiam, que ipsum nutriens exaltarat, dampnabiliter lacessivit, oblitus proprii juramenti vel potius voluntarius violator, quo patrimonium beati Petri defensare tenetur, et abusor beneficii, quo regnum Sicilie a Romana ecclesia tenet in feudum, ad invadendum idem patrimonium, corruptis ibidem quamplurimis pretio, cum hominibus regni, qui nequaquam contra ecclesiam sibi servire tenentur, cum nil nisi per ecclesiam habeat in eisdem, in hostili manu proruperit, patet aperte, quod meruit feudo privari. Unde cum illud intendamus dante Domino ad manus ecclesie revocare, ut in eo, quod inique peccavit, justissime puniatur, universitatem vestram affectuose rogamus . . . *Auvray,* Les Registres de Grégoire IX. III (1910): Registre de Pérouse n. 6127 Sp. 581.

ihm das Lehen entzog. In Betracht kommen hier die gleichlautenden Zeugnisse zweier Berichterstatter, die von völlig verschiedenem Standpunkt aus und unabhängig von einander gearbeitet haben. Es sind das der kaiserfreundliche *Richard von San Germano* in seiner Chronik und der dem Papste nahestehende anonyme Kleriker, der eine unvollendete Lebensbeschreibung Gregors IX hinterlassen hat[1]). Beide waren in der Lage, über den Vorgang genaue Erkundigungen einzuziehen und keiner von beiden hatte einen Grund, die Sache anders darzustellen als Ficker, wenn sie diese Auffassung für die richtige gehalten hätten. Nun melden aber sowohl Richard von San Germano als auch der Biograph des Papstes in vollkommener Übereinstimmung, daß Gregor IX seine Truppen ins Königreich habe einfallen lassen, nicht um dasselbe dem Kaiser zu entziehen, sondern um die Mark Ancona, in die Raynald im Oktober eingefallen war, von dessen Heere zu säubern. Die Kritik wird diesen beiden Aussagen eine hohe Bedeutung beizumessen haben und sich nur durch schwerwiegende Gegengründe veranlaßt sehen, die Handlung des Papstes anders zu deuten. Ficker allerdings glaubt einen derartigen schwerwiegenden Gegengrund gefunden zu haben: „Das aber", was die genannten Gewährsmänner aussagen, „ist gewiß nicht richtig", meint Ficker. Warum nicht? Antwort: „Gegen Raynald wurde ein eigenes Heer gesandt, welches ihn schließlich zum Verlassen der Mark nötigt". Aber es liegt auf der Hand, daß eins das andere nicht ausschließt und daß durch diese Erwägung Fickers die Aussagen Richards von San Germano und des genannten Biographen nicht entkräftet werden.

Auch die Tatsache, daß Gregor IX vom Mai 1229 an[2]) die eroberten Städte des Königreichs der unmittelbaren päpstlichen Herrschaft unterstellte mit der Versicherung, daß dieses Verhältnis ein dauerndes sein solle, widerlegt die Zeugnisse Richards von San Germano und

---

[1]) *Richard von San Germano*, Schulausgabe S. 71. Vita Gregorii IX, bei *Muratori*, Scriptores rerum Italicarum III 577 a.

[2]) M. G. Epp. s. XIII. I n. 388.

des Biographen nicht und ist kein Beweis dafür, daß der Papst nur eine Gelegenheit gesucht habe, den längst gehegten Plan, dem Kaiser das Königreich zu entziehen, zur Ausführung zu bringen. Wäre dies die Absicht Gregors IX gewesen, so hätte er wahrlich mit dem Beginn seines Unternehmens, mit dem Einmarsch seiner Truppen in das Königreich, nicht bis zum 18. Januar 1229 gewartet, sondern hätte Mittel und Wege gefunden, seinen Entschluß bald nach der Abreise des Kaisers, also etwa ein halbes Jahr früher in die Tat umzusetzen.

Übrigens empfiehlt sich die Vermutung Fickers, Friedrich II habe das Vorgehen Raynalds gegen den Kirchenstaat an die Bedingung geknüpft, daß der Papst zuvor das Königreich Sizilien zum Schaden des Staufers antasten würde, schon deshalb nicht, weil der Kaiser selbst, als er gegen Ende Juni 1228 jene beiden Urkunden erließ, die Bedingung Fickers in der Hauptsache schon erfüllt sah, also nach Ficker ein sofortiges Einschreiten Raynalds fordern mußte. Denn in der Enzyklika, die er kurz vor seiner Abreise am 28. Juni 1228 erlassen hat, erhob er den Vorwurf, daß Gregor IX homines ecclesie, quos licet beneficiorum oblitus ex concessione nostra tenet, jussit arma sumere et insurgere graviter ad dispergendum regnum nostrum, pro tuitione nostrorum rebellium et favore und bald danach: Soldatarios retinet contra nos, ut nobis modis omnibus, quibus valeat, adversetur[1]).

In diesen Sätzen hat es Friedrich II vor aller Welt als seine Überzeugung ausgesprochen, daß der Papst damals schon mit physischen Gewaltmitteln gegen das Königreich vorgehe, daß er ihm durch seine Soldateska auf jedwede Art schaden wolle, woraus sich mit Rücksicht auf den wiederholt schon angedrohten Verlust des sizilischen Lehensreichs für den Kaiser ungezwungen der Schluß ergab, daß jene Vorgänge den ersten Schritt zur gefürchteten Entziehung des Königreichs bedeuteten. Vom Standpunkt einer vorurteilsfreien Kritik würde der Historiker im Gegensatz zur Auffassung Fickers weit eher be-

[1]) M. G. Constitutiones II n. 119, S. 159, 26 ff.

rechtigt sein zu folgern: Da Friedrich II schon vor seiner Abfahrt in den Orient die ersten Maßregeln des Papstes zur Wegnahme des Königreichs beobachtet zu haben glaubte, hat er jene beiden Verbriefungen vom Juni 1228 erlassen, um durch die wenn möglich sofortige Besetzung von Teilen des Kirchenstaates eine schon seit Jahren gehegte Absicht zu verwirklichen und zugleich am Papste Rache zu nehmen.

Endlich sind auch die Betrachtungen, welche Ficker S. 377 f über den Frieden von San Germano anstellt, nicht imstande, seine Vermutung als „sehr wahrscheinlich“ zu erweisen, daß der Kaiser den Einfall in den Kirchenstaat durch die Einziehung des sizilischen Königreichs seitens des Papstes bedingt wissen wollte. „Auch möchte in dieser Richtung“, sagt Ficker, „das Vorgehen des Kaisers nach seiner Rückkehr und der Inhalt des dann folgenden Friedens von San Germano zu beachten sein . . . Er hat nicht die geringste Konzession gemacht, aus der sich schließen ließe, er habe anerkannt, daß, wenn auch das Vorgehen des Papstes im Übrigen ein berechtigtes gewesen sein sollte, diesem daraus die Befugnis habe erwachsen können, ihm das Lehenskönigreich abzusprechen und sich desselben zu bemächtigen . . . Der Einfall in das Königreich zeigt sich überall durchaus anders behandelt, als das sonstige Vorgehen des Papstes [z. B. als die Exkommunikation], als etwas, wozu derselbe auch dann nicht berechtigt war, wenn man die Berechtigung des sonstigen Vorgehens nicht in Frage stellen konnte oder wollte“.

Daraus soll nun als „sehr wahrscheinlich folgen, daß der Kaiser seinem Legaten den Befehl erteilt habe, den Kirchenstaat nur dann anzufallen, wenn der Papst mit der Einziehung des Königreichs Ernst mache“.

Demgegenüber ist zu bemerken, daß Ficker hier den Rechtssinn Friedrichs II allzu stark betont hat. Der Kaiser würde sich, falls der Papst ihm im Frieden von San Germano das sizilische Königreich hätte nehmen wollen, dagegen nicht deshalb empört haben, weil der Papst dazu nicht berechtigt gewesen wäre, sondern weil Friedrich mit allen Fasern seines Herzens an diesem Lande hing. Indes auch

dieser Grund wird die Kritik noch nicht bestimmen können, der Vermutung Fickers eine große Wahrscheinlichkeit beizumessen. Jedenfalls ist es zum mindesten ebenso wahrscheinlich, daß der Kaiser von Raynald den Angriff auf das Kirchengut bedingungslos gefordert habe, um auf diese Weise den Papst vollauf zu beschäftigen und einem etwa geplanten Unternehmen gegen das Königreich zuvorzukommen.

Zudem ist dank der Veröffentlichung des Perusinischen Registers Gregors IX unsere Kenntnis vom Frieden zu San Germano heute eine weit vollständigere, als Ficker sie im Jahre 1883 haben konnte. Der Sachverhalt ist kurz folgender: Da der Gedanke des Papstes, den Kaiser seines Lehens für verlustig zu erklären, lediglich durch die Ausschreitungen veranlaßt war, die sich Friedrich II selbst oder seine Beamten hatten zu Schulden kommen lassen, so ist es begreiflich, daß der Papst von seinem Vorhaben abstand, sobald das Geschehene gut gemacht und die nötige Bürgschaft für die Zukunft gegeben war. Die jetzt vorliegenden Akten liefern nun den Beweis, daß Friedrich II in dieser Beziehung vollkommen befriedigende Zusagen gemacht hat, obwohl ihm das Nachgeben keine geringe Schwierigkeit kostete [1]).

Diese Handlungsweise des Kaisers hat eine mannigfache Beurteilung erfahren. Man hat den Frieden von San Germano mit dem Tage von Canossa verglichen ob der Schmach, welche das Kaisertum hier und dort angeblich auf sich geladen. „Solche Beurteiler", heißt es anderswo, „betrachten die beiden Gegner doch zu sehr als gleichstehende Mächte und rechnen nicht genug mit der von vornherein hoffnungslosen Lage Friedrichs der Kirche gegenüber" [2]). Diese Worte *Hampes* lassen in der Tat einen richtigen Sinn zu. Friedrichs Lage im Königreich war ohne Zweifel hoffnungslos, wenn er die betretene Bahn nicht verließ. Denn er wußte, daß der Papst in diesem Falle fest entschlossen war, ihm das Lehensreich

---

[1]) Vgl. *Auvray,* Registres n. 6172.

[2]) *Hampe,* Kaisergeschichte[2] 237.

zu nehmen, und daß er für ein derartiges Vorgehen Gründe vorbringen werde, denen sich die öffentliche Meinung nicht würde verschließen können [1]). Vor allem, um sich im sizilischen Königreich zu behaupten, hat der Kaiser im Frieden von San Germano, wenn auch widerwillig, die weitgehendsten Zugeständnisse gemacht. Es war also für ihn auch dies im Grunde keine Rechtsfrage, sondern eine peinliche Machtfrage.

Ficker hat sich nicht damit begnügt, seine Auffassung von der hypothetischen Rechtskraft der oft genannten zwei Urkunden dem Leser zu empfehlen. Er hat, wie auch sonst [2]), seinen eingehenden Darlegungen eine Reflexion angeschlossen, die nicht übergangen werden darf. F. schreibt: „Für manche schwerwiegende Tatsachen der Geschichte dieser Zeit bilden die Rundschreiben, durch welche Kaiser Friedrich sein Vorgehen zu rechtfertigen suchte, unsere einzige Quelle. Daß wir bei der Beurteilung solcher Schriftstücke auf die mannigfachsten Verschiebungen, Bemängelungen, Verschweigungen gefaßt sein müssen, liegt in der Natur der Sache. Aber von da ist doch ein weiter Schritt zu einfach unwahren Behauptungen über mehr oder weniger offenkundige Tatsachen, bezüglich deren, auch abgesehen von aller Wahrheitsliebe, schon berechnende Vorsicht auf das Einhalten einer bestimmten Grenze hinweist, wenn es auch nicht jedes Sache ist, dieselbe einzuhalten. Um in dieser Richtung einen Halt für das Urteil zu gewinnen, sind wir auf Fälle hingewiesen, wo andere glaubhafte Zeugnisse eine Prüfung gestatten. Ein solcher besonders maßgebender Fall schien nun gerade hier vorzuliegen; eine wiederholt ausgesprochene tatsächliche Behauptung des Kaisers schien durch von ihm selbst ausgestellte und besiegelte Urkunden aufs bestimmteste als lügenhaft erwiesen zu sein. Schon vor Jahren (Ital. Forsch. II 437) glaubte ich das Gewicht des Falles als des auffallendsten dieser Art besonders betonen zu sollen. War

[1]) Siehe den Text oben S. 318².
[2]) Vgl. *M.* VI 474 f.

ich seitdem genötigt, sämtliche tatsächliche Behauptungen in den Schreiben des Kaisers von irgend größerer Bedeutung auf ihre Richtigkeit zu prüfen, war dabei mein Vorurteil nichts weniger als ein günstiges, so gelangte ich zu dem Ergebnisse, daß jener Fall nicht bloß der auffallendste, sondern, so weit ich sehe, der einzige ist, bei welchem nach dem bisherigen Stande der Forschung nicht bloß eine Entstellung, sondern eine einfach lügenhafte Behauptung über geschehene Tatsachen vorliegen würde. Stimmt man mir darin zu, daß nun auch dieser Fall wegen Verkennung der Beweiskraft der anscheinend widersprechenden Zeugnisse zu beseitigen sei, so bedarf es keiner weiteren Ausführung, wie damit die Bedeutung unseres Ergebnisses weit über die Richtigstellung des Einzelfalles hinausreicht" (S. 378 f).

Danach hat Ficker zur Zeit des zweiten Bandes seiner „Forschungen" (1869) die Überzeugung gehabt, daß sich Friedrich II mancherlei Unwahrheiten, auch auffallende Unwahrheiten habe zu Schulden kommen lassen und daß die auffallendste — soll heißen: eine der auffallendsten — die Leugnung seiner Mitschuld an dem Einfall Raynalds in den Kirchenstaat gewesen sei. In der Folgezeit indes sei dem genannten Gelehrten durch gründlichere Studien über die Schreiben des Kaisers die Erkenntnis geworden, daß im ungünstigsten Falle der Staufer nur einmal „eine einfach lügenhafte Behauptung über geschehene Tatsachen" aufgestellt habe — Befehl zum Angriff auf den Kirchenstaat im Jahre 1228 und Leugnung dieses Befehls im Jahre 1239 —, daß sich aber nach eingehender Untersuchung auch dieser Fall in ein nichts auflöse.

Mit Rücksicht auf die „Rundschreiben, durch welche Kaiser Friedrich II sein Vorgehen zu rechtfertigen suchte", unterscheidet also F. „die mannigfachsten Verschiebungen, Bemäntelungen, Verschweigungen" von „einfach unwahren Behauptungen über mehr oder weniger offenkundige Tatsachen oder „einfach lügenhaften Behauptungen über geschehene Tatsachen". Diese Aufstellung und Unterscheidung dürfte in mehr als einer Beziehung mangelhaft sein. Denn als Geschichtsquellen kommen nicht bloß Friedrichs II

Rundschreiben in Betracht, sondern ebenso seine sonstigen Schreiben, wären sie auch nur an eine einzelne Person gerichtet. Für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit eines Menschen ist es doch von Wichtigkeit, seine Wertschätzung der Wahrheit überhaupt zu kennen. Wer es Einzelnen gegenüber an Wahrhaftigkeit fehlen läßt, der wird auch, falls er zu vielen redet, nicht ohne Weiteres Glauben verdienen. Wenn sodann F. dafür hält, daß „schon berechnende Vorsicht auf das Einhalten einer bestimmten Grenze hinweist", so ist es jedenfalls Friedrichs II Sache nicht gewesen, diese Grenze einzuhalten. In mehr als einem Falle versagt jene aprioristische Erwägung Fickers bei dem Staufer vollständig, der sich in seinen Aussagen nicht selten über die elementarsten Regeln der Vorsicht hinweggesetzt hat[1]). Ganz besonders aber ist die von F. gemachte Unterscheidung zwischen Verschiebungen . . . und unwahren Behauptungen über Tatsachen unzulässig. Denn wenn es sich um „mehr oder weniger offenkundige Tatsachen" handelt, bezüglich deren der Kaiser ein Interesse daran hatte, sich zu rechtfertigen, so können diese durch die „mannigfachsten Verschiebungen, Bemäntelungen, Verschweigungen", auf die wir bei Friedrich II nach Ficker „gefaßt sein müssen", derartig gemodelt werden, daß die gebotene Darstellung nicht mehr eine bloß unwesentliche Abänderung des Geschehnisses, nicht bloß eine belanglose Färbung oder Schattierung aufweist, sondern einen Vorgang, der etwas schlechthin Neues einführt; es würde eine „einfach unwahre Behauptung über mehr oder weniger offenkundige Tatsachen", „eine einfach lügenhafte Behauptung über geschehene Tatsachen" vorliegen. Mit der Unterscheidung, die Ficker zugunsten des Kaisers aufgestellt hat, ist also nicht gedient.

Übrigens sind auch bewußte Unwahrheiten im Sinne Fickers bei Friedrich II durchaus keine Seltenheiten. Ist ja doch die Unwahrhaftigkeit, selbst in Erfindung und Vortäuschung von Tatsachen, eine der hervorstechendsten Eigenschaften des Kaisers. Die Geschichte der Königswahl

---

[1]) Vgl. z. B. *M.* VI 253². 310³. 402.

seines Sohnes Heinrich VII liefert mehrere Behauptungen von erdichteten Tatsachen. Die Versicherung des Kaisers, daß die Berufung der sizilischen Bischöfe nach Foggia 1225 ein Akt der Sorge für die kirchlichen Bedürfnisse des Königreichs während des angeblich bevorstehenden — aber nicht beabsichtigten — Kreuzzugs gewesen sei, war die Vorspiegelung einer Tatsache, ebenso die Erklärung, daß der geplante Reichstag von Cremona 1226 dem Kreuzzuge gelten solle. Leere Erfindungen, die als solche für jeden Eingeweihten offenkundig sein mußten, waren Friedrichs II überschwängliche Erklärungen der Ergebenheit gegen den Heiligen Stuhl, waren die pathetischen Ausbrüche seiner angeblichen Liebe zu Christus, seines ihn völlig verzehrenden Eifers für alles, was Gottes ist, also auch für die Sache des Kreuzes. Es sind das, was wohl zu beachten ist, nicht etwa bloß harmlose Übertreibungen und Höflichkeitsphrasen, sondern trügerische Behauptungen von glatt erfundenen Tatsachen, Behauptungen, die deshalb nicht weniger trügerisch waren, weil sie Jahre lang wiederholt wurden. Im Vergleich zu derartigen Behauptungen war im Falle Raynald die Aussage des Kaisers 1239 weit weniger „auffallend", da es sich hier nur um die Leugnung einer Tatsache handelte, deren urkundlichen Nachweis, die für Raynald ausgestellte kaiserliche Goldbulle von 1228, Gregor IX zwar kannte, aber 1239 offenbar nicht in Händen hatte. Friedrichs Versicherung im Jahre 1239, daß er an dem Angriff Raynalds auf den Kirchenstaat unschuldig sei, ist mithin weder „die auffallendste" noch „eine der auffallendsten Unwahrheiten", deren er sich schuldig gemacht hat. Es gibt andere, die weit auffallender sind.

Die Erdichtung von Tatsachen durch Friedrich II hat schließlich auch Ficker in demselben Aufsatze, dessen Grundgedanken hier einer Prüfung unterzogen wurden, zugestanden, ohne zu beachten, daß er dadurch mit sich selbst in Widerspruch geriet. Ficker bemerkt richtig, Friedrich II habe in Sachen Gunzelins „jedes Einverständnis aufs bestimmteste geleugnet". Friedrich II habe „behauptet, daß Gunzelin den ihm bei der Abreise erteilten Befehlen geradezu entgegen-

gehandelt habe" (S. 365). Dann der Satz: „Auf solche Beteuerungen mag an und für sich wenig zu geben sein. Aber die ganze Sachlage ..." Es folgt eine Begründung ähnlich wie im Falle Raynald. Mit andern Worten: Der Umstand allein, daß der Kaiser unter gewissen Verhältnissen eine Tatsache behauptet, bietet noch keine Gewähr, daß es sich in Wirklichkeit um eine Tatsache handelt; denn es besteht immerhin sei es die Möglichkeit, sei es die Wahrscheinlichkeit, daß eine Täuschung vorliegt. Ob die Behauptung Friedrichs auf Richtigkeit beruhe und nicht auf Erdichtung, muß anderweitig klar gestellt werden. Damit hat Ficker selbst der obigen Reflexion die Grundlage entzogen und das Gegenteil von dem behauptet, was er S. 379 als das bedeutungsvolle Ergebnis seiner Abhandlung bezeichnet hat (vgl. auch S. 362).

Wenn sich nun in den bisherigen Ausführungen mancherlei Differenzen zwischen den Aufstellungen Fickers und meiner Auffassung ergeben haben, so bin ich doch in der Lage, einen Satz des genannten Gelehrten rückhaltlos zu unterschreiben: „Unser Ergebnis bietet einen überaus auffallenden Beleg, zu wie manchen Trugschlüssen uns nicht bloß die gefälschten, sondern die an und für sich unverdächtigsten urkundlichen Zeugnisse verleiten können" (S. 378).

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Pädagogisches

**I. Aus der geschichtl. Pädagogik.** 1. Dr. phil. *Bened. Appel*, Das Bildungs- und Erziehungsideal Quintilians nach der Institutio oratoria (Donauwörth 1914, L. Auer. VI + 95 S. gr. 8°. M 1.50).

2. D *W. Bousset*, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alex., Justin u. Irenäus. (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Test. Neue Folge. 6. Heft. Göttingen 1915, Vandenhoeck u. Ruprecht. VIII + 319 S. gr. 8°. M 12.—).

3. Dr. *Bruno Albers O. S. B.*, Scienter nescius, sapienter indoctus. Eine Untersuchung zur Lebensgeschichte St. Benedikts. (Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens und seiner Zweige. Bd. 36 [1915] S. 535—542).

4. Dom *Germain Morin O. S. B.*, L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. (Abbaye de Maredsous 1914. 2ème ed. 227 S. kl. 8°. Fr 2.50).

5. Dr. *Georg Hörle*, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Geistliche Bildungsideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. (Freiburger Theol. Studien 13. Heft. Freiburg i. Br. 1914, Herder. XVII + 87 S. gr. 8°. M 2.—).

6. *Ed. Stemplinger*, Der Dreibund gegen die humanistischen Studien. (Neue Jahrbücher f. klass. Altertum . . . u. f. Pädagogik 1916. II. Abt. S. 20 ff).

7. *Johannes Janssen,* Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Band: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausg. d. M. 19. u. 20., vielf. verb. u. verm. Aufl. besorgt durch *Ludw. v. Pastor.* Erstes Buch: Volksunterricht u. Wissenschaft. Zweites Buch: Kunst u. Volksleben (S. 1—335). — II. Band: Zustände des d. V. seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der sozialen Revolution von 1525. 19. u. 20., vielf. verb. u. verm. Aufl. besorgt durch *L. v. Pastor.* Erstes Buch: I. Der jüngere deutsche Humanismus. II. Der Reuchlinsche Streit. III. Luther und Hutten. (S. 1—170). Freiburg i. Br. 1913. 1915, Herder.

8. *Albert v. Berzeviczy,* Humanismus und Weltkrieg. Ein Vortrag. (Mitteilungen des Vereins der Freunde des humanistischen Gymnasiums. 16. Heft S. 18—34 Wien 1915, C. Fromme).

9. *L. Habrich,* Aus dem Leben und der Wirksamkeit Don Boscos. Zur Jahrhunderterinnerung der Geburt des großen Erziehers. Seinen Freunden deutscher Zunge dargeboten. (Missionsdruckerei in Steyl, Post Kaldenkirchen Rhld. 1915. XIII + 160 S. gr. 8° mit mehreren Bildern. M 1.50).

10. *Ernst Sartorius,* Lorenz Kellner. (Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern 10. Heft. M. Gladbach 1914, Volksvereinsverlag. 48 S. M 0.60).

1. Quintilian nimmt im späteren, auch noch im nachtridentinischen Schulbetrieb eine geachtete Stelle ein. Überdies erleichtert er wie kaum ein anderer antiker Schriftsteller das Verständnis der gesamten griechisch-römischen Bildungsbestrebungen[1]) und hilft so noch von einer zweiten Seite her zu einer richtigen Beurteilung der mittelalterlichen und der folgenden humanistischen Studieneinrichtungen, die ja mit dem griechisch-römischen Geistesleben eng verbunden sind. Darum ist Quintilian der Beachtung

[1]) *Rich. Volkmann,* Die Rhetorik der Griechen und Römer² (1885) Vorrede S. VIII gesteht, daß er zunächst vergeblich nach einem befriedigenden Verständnis der alten Rhetorik gesucht habe: „Erst eine wiederholte Lektüre von Quintilians institutio oratoria gab mir einigermaßen Aufschluß darüber, was Rhetorik im Sinne der Alten eigentlich sei. Durch sie erhielt ich einen erwünschten Ariadnefaden in dem krausen Gewirre rhetorischer Begriffe und Kunstausdrücke. Zugleich bekam ich wenigstens eine Ahnung von der geschichtlichen Entwicklung dieser Disziplin im Altertum . . . Durch fortlaufende Exzerpte aus diesem Schriftsteller gewann ich endlich festen Boden unter den Füssen . . .“

wert, die sich ihm neuestens wieder zuwendet. *Bened. Appel* hat bereits im „2. Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft“ (1909) die „Pädagogik Quintilians“ nach ihren Hauptmerkmalen dargestellt. Die nun vorliegende selbständige Schrift stellt dem Fleiß und der Sorgfalt des Verfassers das beste Zeugnis aus. Er hat sich die besondere Aufgabe gestellt, Quintilians Bildungs- und Erziehungsideal „in den geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen“. Daher mußte dem damaligen Kampfe zwischen Rhetorik und Philosophie eingehende Beachtung zuteil werden; das ist der Hauptinhalt des ersten Abschnittes: Quintilians persönliches Verhältnis zur Philosophie. Dieselbe Frage kehrt vielfach auch im zweiten Abschnitt wieder: Der Inhalt des Bildungs- und Erziehungsideals.

Hier findet *A.* Gelegenheit, zur Ansicht *v. Arnims* Stellung zu nehmen, auch Quintilian gehöre zu den Vertretern des sophistischen Ideals (Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung. Berlin 1898 S. 134). *Appel* kommt zu einem für Quintilian sehr günstigen Ergebnis: als „Sophist“ dürfe er höchstens soweit bezeichnet werden, als er die Philosophie und Rhetorik nicht reinlich schied und dabei einer nur eklektisch populären Philosophie Vorschub leistete. *A.* führt diese Auseinandersetzung mit *v. Arnim* in einer vorbildlich bescheidenen Form, obwohl er für seine Ansicht sehr gute Gründe zur Verfügung hat.

Der dritte Abschnitt behandelt die „subjektiven Voraussetzungen des Quintilianischen Bildungsideals“, gegliedert nach dem altbekannten Ternar: Naturanlage, Unterweisung, Gewöhnung. Der Verf. bleibt sich bewußt, daß eine abschließende Würdigung Quintilians noch nicht möglich ist, weil noch manche Vorarbeiten fehlen, „besonders solche, welche die Stellung Q.s zu seinen rhetorischen und philosophischen Quellen, seine Stellung zu den großen literarischen und sprachlichen Kämpfen seiner Zeit und die Frage nach dem Erziehungs- und Bildungsideale werden erörtern müssen“ (S. 3). Aber mit Rücksicht auf die eben schon vorhandenen Hilfsmittel ist die vorliegende Arbeit eine sehr gute und dankenswerte Leistung.

2. Pädagogen, die sich für die historische Seite des Bildungswesens interessieren, werden über *Boussets* Buch enttäuscht sein, weil es etwas ganz anderes bietet, als der Haupttitel nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch besagt. Über eigentlichen „Schulbetrieb“ in dem pädagogisch hoch interessanten Alexandrien oder auch in Rom ist daraus wenig zu lernen. Dem Verfasser handelt

es sich um ein rein literarisches Problem. Ähnlich wie Quintilian[1]) sich öfter auf Gewährsmänner beruft, die er nur summarisch mit *quidam, pauci, plurimi, omnes* bezeichnet, so weisen auch die Schriften *Philos* und *Clemens'* von Alexandrien mehr oder weniger ausdrücklich auf andere Lehrer und Vorgänger zurück. Könnte man diese so unbestimmt bezeichneten älteren Quellen herausfinden, so wäre damit natürlich für die Beurteilung jener beiden bedeutenden Alexandriner viel gewonnen. Und ähnliches gilt von der übrigen Literatur der altchristlichen Zeit, aus der *B.* besonders noch *Irenäus* und *Justinus* heranzieht. Die Ergebnisse der ungemein sorgfältigen Untersuchungen lauten kurz: Sowohl *Philo* als auch *Clemens* und die übrigen berücksichtigten Schriftsteller geben vielfach, wenn auch mit eigenen Zutaten und Abänderungen, ein aus dem Schulbetrieb stammendes, in Schul- (Kolleg-) Heften aufgezeichnetes Lehrgut weiter. Hinter *Clemens* steht die alexandrinische Katechetenschule, hinter *Philo* eine in verschiedene Richtungen auseinandergehende jüdische Exegetenschule. So ist schließlich der Titel des *B.*schen Buches erklärlich, wenn auch nicht zu billigen.

Von einer anderen Seite her allerdings bietet das Buch einige brauchbare Beiträge zur Geschichte des Schulbetriebes und leistet auch dankenswerte Vorarbeiten für die weitere pädagogische Durchsuchung der behandelten Autoren. Da nämlich *B.* durch seine Aufgabe gezwungen ist, die in Frage stehenden Schriften nach ihren Gedankengruppen zu analysieren, so werden deren schulgeschichtlich beachtenswerte Partien bloßgelegt und können nun leicht weiter verarbeitet werden; dahin gehören besonders *Philos* Ausführungen über Weisheit, Philosophie, enzyklische Bildung (vgl. S. 83—110) sowie *Clemens'* Ansichten und Nachrichten über die Herkunft des Bildungsschatzes der Heidenwelt (vgl. S. 205—235).

Zur Bewertung des ganzen Buches und der Aufgabe, die sich *B.* gestellt hat, muß hier folgendes genügen: Der Verf. erhebt nicht den Anspruch, eine vollständig neue Frage in Angriff genommen zu haben; genau gibt er an, wie weit ihm bereits andere Gelehrte vorgearbeitet haben, dann aber führt er selbst die Untersuchungen bis in kleine Einzelheiten um ein gutes Stück weiter. Allerdings spricht für viele seiner Einzelfolgerungen nur eine Wahrscheinlichkeit, der auch andere Lösungsmöglichkeiten entgegenstehen; das deutet *B.* selbst manchmal an, jedoch nicht immer.

Warum z. B. könnte aus einer nicht genug einheitlichen Disposition einer Schrift nur auf Kompilation verschiedener schon fertiger

---

[1]) Vgl. die eben besprochene Schrift *Appels* S. 6.



Stücke geschlossen werden (vgl. etwa die ähnliche Folgerung über Justins Dialog S. 287), da ja solche Dispositionsmängel, zumal in Dialogen, sich sehr leicht auch so erklären lassen, daß es der Schrift an einer vollkommenen Fertigstellung fehlt? S. 209 wird gesagt — und darauf beruhen wieder weitgehende Folgerungen —, daß in Strom. I 87,2—88,8, ganz im Gegensatz zu anderen Äußerungen *Clemens'*, „über die gesamte hellenische Philosophie erbarmungslos der Stab gebrochen" wird. In Wirklichkeit unterscheidet dort Cl. doch recht deutlich zwischen Philosophie und Philosophie; nur die hochmütige, gegen Gott sich überhebende Philosophie verurteilt er. —

Einige der Gesamtfolgerungen *B.*s sind nicht genug begründet, so die Charakteristik des *Pantainos* oder die Art seines Einflusses auf *Clemens'* Schriften. — Nicht glücklich schließt das Buch; ohne Grund wird die Erzählung erneuert, daß sich nur „allmählich in der christlichen Kirche das ‚Amt' der einzelnen organisierten Gemeinde gegen den freien Lehrstand durchgesetzt und den letzteren weit überflügelt" habe (S. 315); allerdings aber seien schon Eph 4,11 die ποιμένες vor die διδάσκαλοι getreten, und die Pastoralbriefe kennen den διδάσκαλος überhaupt nicht mehr.

Für manche von *B.* nicht behandelte Fragen des alexandrinischen Schulbetriebes gibt zuverlässige Winke und Literaturbehelfe *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Band (Freiburg i. Br. 1914) § 46 ff. Vgl. ferner die Kapitel über *Clemens* v. Alex. und *Origenes* in dem Buch *Batiffols:* Urkirche und Katholizismus. Übers. von Dr. *F. Seppelt* (Kempten 1910), und die Ausführungen Dr. *M. Grabmanns* über Christentum u. Intellektualismus, prinzipielle Stellung der Patristik zur griechischen Spekulation, „Platonismus" der Kirchenväter, Ansätze der scholastischen Methode in der griechischen Väterliteratur (Die Geschichte der scholast. Methode. I. Band [1909] S. 55—85). — Zu den wertvollsten Dokumenten über die alexandrinische Schule, insbesondere über die Lehrmethode des *Origenes*, zählt die sogenannte Lobrede (besser: Dankrede) des hl. Gregorius des Wundertäters auf *Origenes*, die in guter Übersetzung von Dr. *Hermann Bourier O. S. B.* im 2. B. der neu erscheinenden „Bibliothek der Kirchenväter" zu finden ist (zusammen mit *Dionys. Areop.* und *Methodius von Olympus.* Kempten 1911).

3. *Gregor der Gr.* schreibt über den hl. Benedikt (Dial. II prol.): Benedictus „Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in eis multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat, retraxit pedem: ne si quid de scientia eius attingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae

conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius, et sapienter indoctus". Besonders die letzten Worte scheinen ausschlaggebend zu sein für die Ansicht, daß Benedikt nur eine sehr mäßige geistige Ausbildung erhalten habe. *Ed. Wölfflin* urteilt in dem Vortrag „Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel" (Sitzungsber. der philos.-philol. Cl. der k. bayr. Akademie d. Wiss. Jahrg. 1895 S. 429—454): „... wenn auch *Edmund Schmidt* in seinen Mettener Programmen ‚über die wissenschaftliche Bildung des hl. Benedikt' (1885 S. 4 ff) versucht hat, den Ausdruck Gregors ‚religiosus et pius puer' [im 1. Kap. des II. Dial.] etwas weiter auszudehnen, was aus sprachlichen Gründen zulässig ist, so bleibt doch des Biographen Zeugnis über seine Halbbildung bestehen: recessit scienter nescius et sapienter indoctus"[1]). — Hat Gregor in diesen Worten wirklich an eine „Halbbildung" Benedikts gedacht?

*Albers* stellt hauptsächlich an der Hand der Butler'schen „S. Benedicti Regula Monachorum"[2]) fest, daß Benedikt wie in der hl. Schrift, so auch „in vielen Werken anderer ein gar belesener und sachkundiger Mann war. Er hatte die Stellen sich jedenfalls dem Gedächtnis eingeprägt, eine Arbeit, welche langes und eindringendes Studium erfordert und wohl kaum von einem Manne geleistet werden kann, der nicht über eine ziemlich abgerundete und vielseitige Bildung und Belesenheit verfügt" (539). Weiter machen es Vergleiche der Regula s. Ben. mit der Reg. s. Basilii fusius tractata, mit den Capita de perfectione spirituali des Diadochus und mit den Zutaten der Basilius-Regel zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß Benedikt über eine „ziemlich gute Kenntnis" des Griechischen verfügte. Da kann also von einer „Halbbildung" kaum die Rede sein[3]). Eine richtigere Interpretation

---

[1]) Teilweise verändert und erweitert hat P. *Edm. Schmidt* seine Mettener Programmarbeiten in vier Artikeln „Über die wissenschaftliche Bildung des hl. Ben." in den Stud. u. Mitteil. a. d. Bened.-Orden 1888 (9. Jahrg.).

[2]) *Butlers* Ausgabe ist viel gelobt worden; sie empfiehlt sich besonders durch die Anführung der Autoren, die Benedikt zitiert oder vor Augen gehabt hat. Gegen die Meinung jedoch, diese Ausgabe sei „ein wesentlicher Fortschritt auf dem Wege zu einer endgültigen Form der Regula", erhebt *Edm. Schmidt* in B. 35 (1914) der Studien u. Mitteil. zur Gesch. d. Bened.-Ord. S. 130 ff scharfen Einspruch.

[3]) *A.* hätte das Recht gehabt, hier auch deshalb die Bezeichnung des hl. Benedikt als eines „Halbgebildeten" abzuweisen, weil nach einem geläuterten pädagogischen Sprachgebrauch „Halbbildung" etwas ethisch Minderwertiges, nach *Paulsen* sogar „ein Unglück" ist,

jener umstrittenen Worte Gregors sieht *A.* in den Ausführungen über die *„noxia sapientia,“ „laudabilis fatuitas“, „sapiens stultitia“*, wie sie *Gregor* in den Moralia l. 27 c. 46 gibt: „Contemplari enim dei sapientiam non possunt, qui sibi sapientes videntur... Si veraciter sapientes esse atque ipsam dei sapientiam contemplari appetimus, stultos nos humiliter cognoscamus. Relinquamus noxiam sapientiam, discamus laudabilem fatuitatem ...“ Hierauf zeigt *A.* durch vollständige Übersetzung des Anfanges vom II. Dialog Gregors, wie der ganze Bericht sich aufs beste mit der Annahme verträgt, daß Benedikts Ausbildung eine vollständige war, bevor er die Welt verließ.

4. An dieser Stelle verdient auch *Morins* Büchlein Erwähnung, obwohl es nicht in erster Linie eine hist.-pädagogische Arbeit sein will. Vor mehr als 20 Jahren hatte *M.* Exerzitienvorträge an Ordensmitglieder zu halten. Er nahm als Grundlage hiefür die Schilderung des christlichen Lebens in Apostelg. 2,37—46 und zeigte, wie das hier gezeichnete Lebensideal in der Ordensregel des hl. Benedikt wiederkehrt. Die Vorträge fanden so viel Anklang, daß von vielen Seiten ihre Drucklegung gewünscht wurde. So ist das prächtige Büchlein entstanden, das sehr viel zum Verständnis der Benediktinerregel beiträgt und namentlich auch ihren großen religiös-pädagogischen Gehalt herausstellt. Nicht bloß Ordensleute werden daraus viel Nutzen ziehen; die Erzieher finden darin echte Goldkörner pädagogischer Weisheit und insbesondere einen ausgezeichneten Leitfaden für eine solide religiöse Erziehung.

Die 12 Kapitel behandeln: Herzenszerknirschung (Apg 2,37: *compuncti sunt corde)*, Gehorsam *(dixerunt ad Petrum: Quid faciemus?)*, Buße *(Petrus ad illos: Poenitentiam agite)*, Taufe und Profeß *(baptizetur unusquisque in remissionem peccatorum)*, „apostolisches“ Leben *(erant perseverantes in doctrina apostolorum)*, Brotbrechung *(.. et in communicatione fractionis panis)*, liturgisches Gebet, monastisches Gebetsleben *(perseverantes in orationibus)*, Ordensarmut *(habebant omnia communia)*, Umsicht und Weitherzigkeit *(dividebant prout cuique opus erat)*, Freude *(sumebant cibum cum exultatione)*, Einfalt *(cum exultatione et simplicitate cordis)*.

Ein anderer schöner Beitrag zur Würdigung der pädagogischen Weisheit des hl. Benedikt und ihrer Erfolge findet sich in dem Buch *Gustav Schnürers* „Bonifatius, Bekehrung der Deutschen zum Christentum“, bes. im 1. Kap. (Mainz 1909, in der Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern“).

---

„ihre Erwerbung eine Plage, ihr Besitz ein Unsegen u. s. w.“ (vgl. s. Ausführungen in *Reins* Enzykl. Handb. der Pädagogik I² 669).

5. *Hörles* Studie bringt einerseits mehr, als der Titel streng genommen besagt: ihr Gegenstand sind eigentlich die gesamten Bildungsbestrebungen Italiens vom 6.—9. Jahrh.; weil aber diese in ihren Trägern und Zielen fast ausschließlich kirchlichen Charakters waren, so ist die Bezeichnung „Mönchs- und Klerikerbildung" berechtigt. Zwar nennt *H.* (Vorwort) die Dürftigkeit des Quellenmaterials ein großes Hemmnis seiner Arbeit; dennoch hat er sorgfältig so viel Einzelmaterial zusammengetragen, daß es nicht leicht sein konnte, in diese bunte Menge auch nur eine übersichtliche Ordnung hineinzubringen. Die vom Verf. gewählte Gesamt-Anordnung befriedigt vollständig, da sie die damals bedeutungsvollsten Bildungsfaktoren sehr deutlich in den Vordergrund stellt, nämlich die Arbeit Gregors d. Gr., das Bildungsstreben unter langobardischer Herrschaft, die Stellung der Benediktinermönche, die fränkischen und irischen Einflüsse, die Einwirkung des karolingischen Bildungsstrebens auf Italien. Innerhalb der einzelnen Hauptabschnitte allerdings ist es *H.* noch nicht möglich gewesen, die Einzeldaten immer in einen lückenlosen Zusammenhang zu bringen.

Ein Hauptergebnis der Untersuchungen sieht *H.* in dem deutlichen Hervortreten zweier Bildungskreise: des römischen mit einem ausgesprochen geistlich - theologischen Charakter und des norditalisch-langobardischen, der im großen ganzen empfänglicher war für die Vereinigung der theologischen mit den weltlichen Studien. Das augustinisch - cassiodorische Bildungsziel, die *artes liberales* hauptsächlich als Hilfsmittel der Schriftexegese mit der Theologie zu verbinden, sei seit dem Ende des 6. Jhdts. in Italien nicht mehr ausgesprochen worden, habe aber nördlich der Alpen kräftig gewirkt, um dann nach etwa 3 Jahrhunderten wieder in die Heimat zurückzukehren.

*H.* glaubt eine nur „kleine Vorarbeit geleistet zu haben für eine noch zu schreibende Gesamtdarstellung" seines Gegenstandes. Diese Vorarbeit ist in Wahrheit gar nicht klein und wird den Dank derjenigen finden, denen es um die Aufhellung der Wege der mittelalterlichen Pädagogik zu tun ist.

Die uns noch fehlende „Gesamtdarstellung" der frühmittelalterlichen Bildungsbestrebungen wird insbesondere die jetzt schon gesammelten Einzelberichte und ihre noch zu erhoffenden Ergänzungen in den Zusammenhang der gesamten geschichtlichen Vorgänge und Kulturverhältnisse hineinstellen müssen; dann werden ganz bestimmt *Gregors d. Gr.* Verdienste gerade auch um die „Bildung" sich als seiner Größe würdig erweisen, sofern natürlich Bildung nicht mit schulmäßigem Lernbetrieb gleichge-

setzt wird. — Zu S. 47: Daß *Gregors* Worte über Benedikt: „scienter nescius et sapienter indoctus" wenigstens anders ausgelegt werden können, als der erste Eindruck eingibt, dürfte die oben S. 332 f. berührte Untersuchung von *B. Albers* erwiesen haben.

6. In den „Neuen Jahrbüchern" hätte man eine These, wie sie der „Dreibund"-Artikel in seinem 1. Teil (S. 20—28) verficht, nicht gesucht. Da wird allen Ernstes als der erste von den drei „gegen die humanistischen Studien" Verbündeten Religion und Kirche genannt! Politik und Nationalismus sind die zwei anderen Verschworenen. Gewiß ein kurioser Dreibund.

Der Verf. hätte wenigstens der Vorgänge der letzten Jahre sich erinnern sollen: da man direkt und auf Umwegen das Gymnasium seines ohnedies schon rissigen humanistischen Gewandes vollends entkleiden möchte, leisten gerade die theologischen Fakultäten den entschiedensten Widerstand. Und das ist selbstverständlich. Denn seit den ersten Versuchen zu einem Ausbau der theologischen Wissenschaft durch *Clemens* von Alexandria und *Origenes* wissen es die Theologen, daß trotz früherer Bedenken ohne Betrieb altklassischer Studien auch die Theologie nicht gedeihen kann.

Ja aber: 1. gab es nicht Zeiten, wo die Theologen sich einer barbarischen Sprache bedienten, und haben 2. nicht oft Vertreter der Kirche die Beschäftigung mit den alten Klerikern entrüstet verurteilt, wie das *Stemplinger* mit einer Menge von Zitaten beweist? — Antwort: 1. Gewiß war die Sprache der Theologen nicht immer ciceronianisch. Aber wenigstens die furchtbaren Zeiten der Völkerwanderung wird man wohl milde beurteilen dürfen, und über das Vulgär- und Scholastikerlatein denken heute einsichtige Philologen und Pädagogen doch nicht gar so ungünstig. *Paulsen* z. B. spricht sich hierüber in seiner leicht verständlichen Art so aus: „Wenn barbarisch reden bedeutet: anders reden als die Römer zu Ciceros Zeiten redeten, dann ist das mittelalterliche Latein ohne allen Zweifel barbarisch, nicht viel weniger als Französisch und Italienisch. Wenn man dagegen unter barbarisch reden nicht diese zufällige Abweichung verstünde, sondern allgemein: unangemessen zum Inhalt, ohne Sprachgefühl, mit überallher zusammengerafften, an diesem Ort unpassenden und sinnlosen Phrasen reden, dann dürfte der Vorwurf der barbarischen Rede den Humanisten häufiger zu machen sein als den mittelalterlichen Philosophen und Theologen" (Gesch. des gel. Unterr. I² 47). — 2. Auch die Sammlung von Zitaten in jenem Artikel beweist nicht die Richtigkeit der Behauptung *St.s*. Soll ein gerechtes Urteil über die Stellung der Kirche zu den humanistischen Studien erzielt

werden, so muß genau zugesehen werden, wogegen sich eigentlich die ablehnenden Stimmen richten, und ihnen müssen die unvergleichlich zahlreicheren Äußerungen des größten Wohlwollens und vor allem die Praxis kirchlicher Männer entgegengestellt werden.

Deshalb durften eben hier die Renaissancepäpste, die Menge ausgezeichneter katholischer Humanisten-Theologen vom 15. Jahrhundert angefangen von *St.* nicht übergangen werden; von den Verdiensten der Gesellschaft Jesu um die humanistischen Studien in der nachtridentinischen Zeit verzeichnet er: „Nicht bloß auf katholischer und jesuitischer Seite eiferte man gegen die ‚Schwätzer und Prahlhansen' . . ." *St.* müßte wissen, daß ein solches Eifern oft sehr notwendig war, weil sich tatsächlich die „Schwätzer und Prahlhansen" unter den Humanisten allgemein verhaßt machten und schließlich selbst den Humanismus in Verruf brachten. *Burckhardts* Kapitel „Sturz der Humanisten im 16. Jhdt." (Kultur der Renaiss. I[11] [1913]) beweist das in summarischer Art auch für denjenigen, der die zahllosen Belege aus den Schriften der Humanisten selbst nicht kennt. Außerdem darf ruhig gesagt werden: Auch die strengsten Urteile kirchlicher Persönlichkeiten gegen Humanisten sind nie so verletzend und gehässig wie sie Koryphäen des Humanismus gegen einander zu schleudern gewohnt waren. *Burckhardt* meint (a. a. O.): „Von allen, die jemals einen Stand gebildet haben, haben sie [Humanisten] am allerwenigsten ein Gefühl des Zusammenhaltes gehabt . . . Sobald sie dann anfingen, sich einer über den andern zu erheben, war ihnen jedes Mittel gleichgültig. Blitzschnell gehen sie von wissenschaftlichen Gründen zur Invektive und zur bodenlosesten Lästerung über; sie wollen ihren Gegner nicht widerlegen, sondern in jeder Beziehung vernichten".

Schließlich gibt *St.* doch wenigstens andeutungsweise eine Erklärung, wie sein „Dreibund" entstehen konnte: Er erklärt mit einem Zitat aus *Schönaich-Carolaths* „Ver sacrum" als „innersten Beweggrund der religiös-christlichen Reaktion" gegen die Antike die Hingabe an Christus im Gegensatz zu dem „großen Griechentraum" vom rosenbekränzten „fiebernden Lustergreifen". *Sapienti sat.* (*Eduard Stemplinger* redigiert die bayerischen „Blätter für das Gymnasialschulwesen".)

7. Manche Erscheinung der pädagogischen Literatur erinnert wieder an die Pflicht der Dankbarkeit gegen *Johannes Janssen.* In der Vorrede zur neuen Auflage des I. Bandes seiner Gesch. des d. Volkes kann der Herausgeber *v. Pastor* mit Genugtuung feststellen, daß die „unverwüstliche Lebenskraft des Janssen'schen Werkes" sich bewährt. „Im allgemeinen verschließt man sich auf der Gegenseite der Erkenntnis von der Bedeutung des Janssenschen

Werkes nicht mehr". *Walther Köhler* nehme trotz mancher Ausstellungen „keinen Anstand zu sagen, der Verf. der Geschichte des d. V. habe ‚für die Reformationszeit die christliche Kulturgeschichte geschaffen'." Für die jetzt wieder sehr lebhaften Erörterungen über Humanismus, deutsche Renaissance, Gymnasialbildung geben große Abschnitte des Werkes (besonders im 1., 2. und 7. Band) die wertvollsten Behelfe zur Gewinnung richtiger Grundsätze. Obschon *Janssen* nicht eine lückenlose Geschichte des Schul- und Erziehungswesens in der von ihm behandelten Zeit zu schreiben beabsichtigte, so wird sich doch keine andere Darstellung desselben Gegenstandes finden, die so klar die treibenden Kräfte und den Verlauf der Entwicklung aufdeckte. Viel nutzlose Zukunftsträumerei und auch Streit könnte vermieden werden, wenn die *Janssensche* Charakteristik und Geschichte des älteren wie des neueren Humanismus, seines Verhältnisses zur religiösen Revolution sowie der Neubegründung des Bildungswesens in Deutschland nicht unbeachtet bliebe.

Die neuesten Auflagen des I. und II. Bandes sind in den pädagogisch wichtigen Abschnitten im Text nicht stark verändert; reichlich aber sind die Ergänzungen *v. Pastors* in den Literaturangaben und sonstigen Anmerkungen.

In diesem Zusammenhang muß auch *v. Pastors* „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" genannt werden. Sie ist die reichste und zuverlässigste Fundgrube von Tatsachenmaterial für die richtige Beurteilung der gesamten Renaissance-Bildungsbestrebungen und insbesondere der Stellung der Päpste zu ihnen. Dem I. und III. Bande sind förmliche Monographien hierüber eingefügt, aber auch in allen anderen Abschnitten des schon 6 Bände umfassenden Werkes ist ein großer Reichtum wertvoller Nachrichten zur Geschichte des Bildungswesens zu finden.

Für die kirchlichen Bildungsanschauungen der ersten christlichen Jahrhunderte erweist sich gerade jetzt als ein guter Studienbehelf die Schrift von *Jos. Stiglmayr S. J.:* Kirchenväter und Klassizismus (vgl. diese Ztschr. 1915 S. 537).

8. Trotz des Kriegslärms brachten die österreichischen „Freunde des humanistischen Gymnasiums" im Juni 1915 ihre 9. ordentliche Vereinsversammlung zustande und gerade sie gestaltete sich zu einer der glänzendsten Veranstaltungen des Vereins. Der Hauptgegenstand war der Vortrag des Präsidenten der ungar. Akademie der Wiss. Minister a. D. *von Berzeviczy*; man hatte ihn auch deshalb eingeladen, um mit den ungarischen Anhängern des humanistischen Gymnasiums mehr bekannt zu werden, die vor einem Jahre in Budapest eine ähnliche Vereinigung geschaffen hatten.

Der Vortragende berücksichtigte stark die historische Seite der humanistischen Bildung, besonders „die ursprüngliche Ausgestaltung der humanistischen Idee im Zeitalter der Renaissance“: Für den Rahmen dieses Referates wird es genügen, einige Stellen der betreffenden Ausführungen mitzuteilen (S. 26 ff):

„Der Humanismus ist eigentlich die Menschenliebe: Bewunderung und Liebe für den Menschen, für seine fast grenzenlosen Fähigkeiten, für seine staunenswerten Schöpfungen, verbunden mit der Liebe für alles, was das Erdenleben des Menschen wahrhaftig und im edelsten Sinne des Wortes glücklich zu machen vermag. Das Christentum, welches die Lehre von der Nächstenliebe und von dem Gemeingefühl der Menschheit zuerst in wirklich edlem Sinne verkündete, hatte sich im Laufe des Mittelalters infolge der fortwährenden Sehnsucht nach himmlischer Vollkommenheit von den Gütern dieser Welt mehr und mehr abgewendet, und so auch die Nächstenliebe derart idealisiert und transzendental gestaltet, daß sie die Menschen fernerhin weder erwärmen noch beglücken konnte. Es bedurfte deshalb der Wiedererweckung des erloschenen Geistes des Altertums, damit in dessen Umarmung jene Liebe wieder die Wärme des Lebens erlange und zur ‚menschlichen Liebe‘, das heißt: zum Humanismus werde!

„Auf diese Weise jedoch wurde der Humanismus unter einem gleichbedeutend mit dem Glauben an die Einheit der menschlichen Zivilisation; denn er führte zur Erkenntnis des Gemein- und Ewigmenschlichen . . .“

„Indem aber die italienische Renaissance . . . selbst unabhängig von den Glaubensdogmen die menschliche Vernunft zum Bewußtsein ihrer eigenen Superiorität erweckte; indem sie selbst entgegen der mittelalterlichen Auffassung den Satz aufstellte, daß — wie es *Aeneas Sylvius* aussprach — es auf der Welt nichts gäbe, was für den Menschen einen größeren Wert besäße, als die Vernunft, mußte sie zugleich für die Vernunft eine solche stützende Autorität suchen, welche der kirchlichen Autorität gegenübergestellt werden konnte. Diese Autorität fand sich nur in der klassischen Kultur des Altertums. Hier war eine Literatur, welche einzig dem Einflusse der Natur und der Wahrheit ihre Entstehung verdankte, welche frei von der Herrschaft einer jeden Autorität, von jedem mystischen Dunkel, allein dem Gebote der Vernunft und des Schönheitssinnes unterworfen war . . “

Auch hieraus ist zu ersehen, wie sehr gegenüber verallgemeinernden Urteilen genaue Kenntnis der konkreten Vorgänge in der Renaissance notwendig ist; und eben hiefür haben *Janssen* und *Pastor* in ihren vorhin genannten Werken unschätzbare Behelfe geschaffen. Die so weit verbreiteten irrigen Ansichten von einem wesentlichen Gegensatz zwischen Renaissance und Chri-

stentum scheitern an der von *Pastor* wie von *Janssen* klar erwiesenen Tatsache, daß die ursprünglich unter den Humanisten stärkere Richtung in Italien und auch in Deutschland den Geist edelster Renaissance mit innig gläubiger Gesinnung sehr gut zu vereinigen verstand.

Im übrigen ist der Vortrag reich an geistvollen Bemerkungen, z. B.: „Der große Irrtum, der in Schulfragen beinahe allgemein verbreitet ist, ist eben der, daß man glaubt, die Mittelschule — nach deutscher Terminologie höhere Schule — sei da, um uns mit Scheidemünze für unseren Lebensweg zu versehen; wo sie doch nie zu etwas anderem dienen kann und soll als dazu: uns ein geistiges Stammkapital zu verschaffen, welches, wenn wir es immerfort vermehren, wohl genügt, um mit seinen Zinsen unseren geistigen Lebensunterhalt zu decken" (24).

9. Wegen des Krieges hat man zu wenig beachtet, daß am 15. August 1915 hundert Jahre seit der Geburt Don Boscos verstrichen waren. Umso dankenswerter ist *Habrichs* Versuch, auf den ehrwürdigen Jugendbildner wieder aufmerksam zu machen. Ganz neu war für *H.* diese Arbeit eigentlich nicht; denn schon vor 27 Jahren hatte er in *Lorenz Kellners* „Schulfreund" mehrere Artikel über Bosco veröffentlicht. Seitdem scheint seine Pietät für den großen Mann noch bedeutend gestiegen zu sein. Mit herzlicher Liebe zeichnet er zuerst das Leben Boscos nach seinen Hauptzügen (S. 1—44), hierauf folgt ein Lebensbild seiner ausgezeichneten Mutter (45—76), die anderen Abschnitte gehen genauer auf das Erziehungswerk und die Erfolge Boscos ein: Vorbereitung der großen Erzieherwirksamkeit im Knaben Johannes Bosco (77—85), die salesianischen Werke nach dem Tode Don Boscos (86—91), seine Mittel und Grundsätze der Erziehung (92—149), Urteile über Bosco und sein Werk (150—160).

Man muß sich freuen, daß gerade ein so angesehener Pädagoge wie *Habrich* uns diese neue, jetzt beste deutsche Darstellung Boscos und seines Werkes gegeben hat. Die schon reiche aber vorwiegend nichtdeutsche einschlägige Literatur ist mit guter Auswahl benützt, und dasjenige daraus, was den Pädagogen am meisten interessiert, nämlich die Erziehungsmethode Boscos, ist mit ausreichender Vollständigkeit zu einer guten Darstellung verarbeitet. In unserer für die Jugendpflege so tätigen Zeit darf das Buch auf eine freudige Aufnahme rechnen. Die Jugendbildner werden daraus viel Belehrung, freudiges Gottvertrauen und Begeisterung für die Erziehungsarbeit schöpfen.

10. Zweifellos verdient der treffliche Schulmann L. Kellner die Aufnahme in eine Sammlung, die möglichst weite Kreise mit den besten Volksführern vertraut machen will. *S.* gibt einen

Überblick über die Lage der deutschen Volksschule und ihrer Lehrer vom Ausgang des 18. Jhdts. bis 1840, 2. das Lebensbild Kellners (10—36) und 3. eine Würdigung der Stellungnahme Kellners zu den bedeutendsten pädagogischen Streitfragen, z. B. Schule und Religion, Deutschunterricht, Lehrerbildung, Kirche und Schule. — Das Büchlein ist großenteils eine Zusammenstellung von Einzeltatsachen, solcher von grundlegender Bedeutung, aber auch mancher weniger wichtigen Vorkommnisse.

Vielleicht ist hier des Guten etwas zu viel geschehen, weil bei der gedrängten Darstellungsart ein allzu unvermitteltes Aneinanderreihen recht disparater Gegenstände nicht zu umgehen war, und manches, was eine ausführlichere Darlegung verdient hätte, zu kurz erledigt werden mußte; hie und da könnte das sogar eine mißverständliche Auffassung zur Folge haben. Nicht überflüssig wäre im ersten Abschnitt wenigstens eine kurze Erwähnung darüber gewesen, wie die traurige Lage des Volksschulwesens um 1800, alle Kulturverhältnisse in Betracht gezogen, einen großen Rückgang bedeutet gegenüber der Zeit um 1500, d. h. kurz vor dem großen religiösen Umsturz.

Die so zeitgemäße Erinnerung an L. Kellner dürfte noch wirkungsvoller werden, wenn in der Neuauflage besonders im 2. Teile die Einzeldaten etwas vermindert und dafür die wichtigen Programmpunkte des 3. Teiles noch ausführlicher behandelt würden.

(Im nächsten Hefte folgt:
II. Aus der theoretischen und praktischen Pädagogik.)

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie.** II. Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Zehnte vollständig neubearbeitete Auflage. Von Dr. *Matthias Baumgartner*. Berlin 1915.

Die Verleger des Ueberweg'schen Grundrisses haben diesesmal die Neubearbeitung der Philosophie der mittleren Zeit einem Fachgelehrten übertragen, der zugleich katholischer Theologe ist, Professor Dr. *Matthias Baumgartner* von Breslau. Sowohl die Neuerung selbst, die zunächst dem Verlag zur Ehre gereicht, wie die glückliche Wahl des Bearbeiters müssen allenthalben Befriedigung hervorrufen. Unter der Hand *Baumgartners* wurde aus dem zweiten Band des schon bisher sehr geschätzten Grundrisses

gewissermaßen ein neues Werk, ein Werk für sich geschaffen, ohne daß Idee und Anlage des Gesamtwerkes deshalb Schaden gelitten hätten. Im Gegenteil, die Vermehrung, Neuordnung und Neugestaltung des gewaltigen Stoffes, „der Philosophie der mittleren Zeit", hat dem Grundriß neue Werte zugeführt. Die Darstellung wird ergänzt durch ein stattliches, 208 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis, das nach einem einheitlichen Plan des ganzen Grundrisses in einem eigenen Anhang untergebracht ist.

In der Neubearbeitung der mittleren Zeit wurden von Prof. *Baumgartner* Schema und Richtlinien der früheren Auflagen fast überall beibehalten. Von den zwei Hauptperioden hat die erstere, die patristische Zeit, auch in den Unterabteilungen keine wesentlichen Änderungen erfahren. Aber trotz der Ausscheidung der neueren Literatur ist bereits dieser Teil der Neuauflage um rund 50 Seiten vermehrt worden.

Die zweite Periode, die Zeit der scholastischen Philosophie, zerfällt in die beiden Abschnitte der „Frühscholastik" und der „Hochscholastik", letztere mit den Erscheinungen der „Spätscholastik". Es ist gewiß zu begrüßen, daß diese in Fachkreisen schon lange gebräuchlichen Benennungen nun auch im Ueberweg'schen Grundriß an die Stelle gewisser schwerfälliger Umschreibungen getreten sind. Die philosophischen Bestrebungen der Byzantiner und Orientalen werden in der Frühscholastik behandelt. Besonders diese zweite Periode der mittleren Zeit hat wertvolle Erweiterungen erfahren. Die wichtigeren Kapitel dieses Abschnittes hatte übrigens Professor *Baumgartner* bereits in der neunten Auflage „durchgesehen und ergänzt". In der neuen Bearbeitung wird zunächst die allgemeine Einleitung zur scholastischen Philosophie durch Besprechung der Quellen und der Methoden der Scholastik bereichert (§§ 20, 21). In der Frühscholastik ist nun auch der karolingischen Renaissance, die bisher übergangen worden war, ein Kapitel gewidmet (§ 22). Ein völlig neues Stück bildet weiters die Darstellung der Dialektik und des Kampfes wider dieselbe vom 9. bis zum 11. Jahrhundert (§ 24, 25). Ebenso wurden die Sentenziarier oder Summisten in schärferer Trennung von *Abälard* eigens behandelt (§ 29).

Der Schwerpunkt der Neubearbeitung trifft naturgemäß den wichtigsten Teil der ganzen mittleren Zeit, die Hochscholastik. Die Übersetzung, Verbreitung und Benützung der neuen (aristotelischen) Literatur um die Jahrhundertwende wird von *Baumgartner* in einem eigenen Kapitel ausführlich geschildert (§ 36) und dabei eingehend der durch Aristoteles angeregten naturwissenschaftlichen Bewegung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts

gedacht. Im folgenden hat die Darstellung des Augustinismus der Franziskanerschule eine bedeutende Erweiterung, der Abschnitt über den Thomismus aber eine durchgreifende Neubearbeitung und Bereicherung erfahren. Es sind das die größtenteils neuen Paragraphen: „Thomas von Aquin", „Kampf für und gegen Thomas", „Entwicklung der Logik und Methodik im 13. u. 14. Jahrhundert", „Der lateinische Averroismus", „Neuplatonismus, Mathematik und Naturwissenschaften im 13. Jahrhundert".

Die Sichtung und Ordnung des beinahe unübersehbaren Literaturmalerials mag für den Verfasser wohl das schwierigste Stück Arbeit gewesen sein, das er bei der Neuschaffung des Werkes zu leisten hatte. Dieser Anhang, das „Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit", ist die Frucht einer jahre- und jahrzehntelangen Beschäftigung des Herausgebers mit Problemen und Arbeiten über mittelalterliche Philosophie. Dafür verleiht gerade dieser Teil des II. Bandes dem Werk in noch viel höherem Grade als bisher den Charakter eines unentbehrlichen Hilfsmittels für jeden, der sich mit Fragen der scholastischen Philosophie beschäftigen will.

Es liegt nicht in der Absicht des Referenten, der hauptsächlich die Fortschritte und Vorzüge der Neubearbeitung gegenüber den früheren Auflagen hervorheben wollte, auf einzelne Punkte der Darstellung einzugehen. Professor *Baumgartner* hat sich getreu, an manchen Stellen fast zu getreu, an den bereits festgelegten Text des Ueberweg'schen Grundrisses gehalten. Das hinderte ihn nicht, so manchen kräftigen Satz an die Stelle althergebrachter protestantischer Hypothesen zu setzen. Beispielsweise heißt es S. 21 über die Entwicklung der katholischen Kirche: „Andere Kräfte als jener Gegensatz (zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum) bedingten die Gestaltung des Christentums in der Gestalt der katholischen Kirche mit ihrem Universalismus, ihrer Hierarchie, ihrer Organisation in Lehre, Leben und Kultus. Die Macht desselben Glaubens an dasselbe Evangelium Jesu, ohne nationale Schranken, verkündet durch dieselben Lehrautoritäten der Apostel, verband in gleicher Weise Juden wie Heiden, Griechen wie Barbaren, und schloß alle zur einen umspannenden brüderlichen Gemeinschaft (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) zusammen. Daß ihre ursprüngliche und wie im Keime vorhandene Eigenart und Struktur im Laufe der Zeit und im Kampfe mit den Gegnern in Lehre, Kultus und Verfassung immer deutlicher und klarer und in festen, objektiven Normen sich ausprägen mußte, erscheint als das unabweisbare Ergebnis einer naturgemäßen und kraftvollen Entwicklung". Man möchte wünschen, daß solch

markige Korrekturen besonders im einleitenden Teil noch öfter Anwendung gefunden hätten. Für den Herausgeber mögen indes abgesehen von Gründen der Pietät gegen den Begründer und die früheren Herausgeber, noch äußere Rücksichten maßgebend gewesen sein und mußten hierin wie in manchen technischen Gesichtspunkten allgemeine dem ganzen Werk zugute kommende Richtlinien befolgt werden. So hat durch die verdienstvolle Arbeit *Baumgartners* dieser Teil des Grundrisses für Nichtkatholiken und Andersdenkende, um wenig zu sagen, an seinem Wert nichts eingebüßt, für jeden katholischen Gelehrten dagegen muß fortan die Benützung dieses vorzüglichen Hilfswerkes mit einem Gefühl der Befriedigung und Beruhigung verbunden sein. Die mit größtem Geschick und allseitiger Sachkenntnis unternommene Neubearbeitung ist von *Baumgartner* mit jenem sicheren und feinen Verständnis durchgeführt worden, das nur ein in der katholischen Theologie geschulter Fachmann den Ideen jener glaubensstarken „mittleren Zeit" entgegenbringen kann.

Innsbruck. Karl Six S. J.

**Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie.** Eine psychologische Abwehrstudie von Dr. *Ignaz Familler*, kgl. Pfarrer der oberpfälzischen Heil- und Pflegeanstalt Regensburg. Regensburg u. Rom 1915, Fr. Pustet. 224 S. M 3.— (geb. M 3.80).

Einer der besten Beweise der Wahrheit der kathol. Kirche sind ihre Heiligen. Deshalb waren die Gegner der Kirche auch immer Gegner der Heiligen. Und weil sie die kathol. Heiligen selbst nicht aus der Welt schaffen können, so möchten sie dieselben wenigstens zu Sonderlingen, minderwertigen, schwachsinnigen Menschen stempeln. Doch erst dem Rationalismus unserer Zeit blieb der Ruhm erspart, „das Problem der Heiligkeit" dadurch zu lösen, daß man die Heiligen einfach für Irrsinnige besonderer Art erklärt. So unter anderen z. B. *Mörchen, Lomer, Schweitzer, Rasmussen, Hirsch.*

Gestützt auf gediegene fachmännische Schriften und eine langjährige Erfahrung in der Psychopathie widerlegt F. in seiner Schrift gründlich alle Behauptungen der Gegner.

Drei Arten des Irrseins könnten hier in Betracht kommen: die sog. psychopathische Minderwertigkeit, die religiöse Paranoia und das hysterische Irresein; die Erscheinungen auf deren Ähnlichkeit mit einigen Tatsachen des Lebens der Heiligen die rationalistischen Gegner ihren Beweis stützen, sind be-

sonders: die Absonderlichkeiten der Handlungsweise, die Menschenscheu, äußere Strengheiten der Lebensführung, das unerschütterliche Festhalten an einer und derselben Idee (Zwangsideen), die Visionen (Halluzinationen).

Schon die Voraussetzungen der Gegner sind grundfalsch. Sie verwerfen alle das Übernatürliche und haben deshalb von dem Leben der Gnade und dem Leben nach dem Glauben keinen Begriff; sie leugnen die Substanzialität und Geistigkeit der Seele, und die meisten von ihnen haben auch keine Ahnung davon, was nach der katholischen Lehre zum Wesen der Heiligkeit gehört. Wie leichtfertig außerdem die gegnerischen Autoren in Anführung und Beurteilung angeblicher Tatsachen, namentlich aus dem Leben der Heiligen verfahren, wird vom Verf. gelegentlich durch mehrere Beispiele gezeigt (S. 76, 86, 133, 188).

Sind somit die Gegner schon ihrer Geistesrichtung und Vorbildung nach wenig geeignet, ein richtiges Urteil in unserer Sache zu finden, so wird nunmehr ihre ganze Beweisführung in sich als falsch erwiesen.

Vor allem muß betont werden, daß das Wesen der Heiligkeit keineswegs in jenen äußeren Erscheinungen besteht, auf welche sich die rationalistischen Psychopathologen berufen. Die Heiligkeit selbst besteht nach der Auffassung der Kirche wesentlich in der standesgemäßen, praktischen und dauernden Lebensbetätigung aller Haupttugenden in hervorragendem Grade. Diese wird bei den Kanonisationsprozessen von der Kirche authentisch geprüft und erwiesen, mit einer Strenge und Akribie, welche nirgendwo in der Welt ein Analogon findet. Und wenn die Kirche bei der Kanonisation auch den Nachweis über die Wunder verlangt, so sind es nicht Wunder, die der Heilige zu Lebzeiten gewirkt, sondern Wunder, die Gott nach seinem Tode auf seine Fürbitte gewirkt hat. Einen Menschen, dessen Lebensführung und Tod so ein *examen rigorosum* mit dem glänzendsten Erfolge besteht und dessen heiliges Leben Gott selbst auf eine außerordentliche Weise bestätigt, einfach zu einem Narren stempeln, bloß deshalb, weil vielleicht einige Tatsachen aus seinem Leben psychopathologisch gedeutet werden könnten, ist mehr als vermessen. Nun haben aber auch diese wenigen äußeren Erscheinungen in dem Leben der Heiligen und der armen Geisteskranken, welche beim oberflächlichen Anblick einen Vergleich veranlassen könnten, außer einer gewissen Ähnlichkeit der äußeren Erscheinungsform reell gar nichts Gemeinschaftliches.

Was die sog. Absonderlichkeiten betrifft, so handelt es sich bei den Heiligen keineswegs um launenhafte Ausbrüche eines

krankhaften Wesens, es sind Übungen und Lebensgewohnheiten, welche die Heiligen aus den edelsten, übernatürlichen Motiven freiwillig auf sich nahmen, außerordentliche Entbehrungen und Demütigungen, welche sie mit der größten Ausdauer und Energie des Willens fortsetzten, durch welche sie für das Heil anderer viel Gutes wirkten, dabei immer bereit, alles zu ändern und aufzugeben, wenn es der Gehorsam erheischte. Übrigens kann man zugeben, daß einige Heiligen in dem einen oder anderen Stück wirklich übertrieben haben, und die Kirche will durch die Kanonisation nicht jedes einzelne Werk des Heiligen empfehlen.

Während die pathologische Menschenscheu in der Regel davon herrührt, daß der dazu Veranlagte Eigenheiten in seinem Urteilen und Gebaren hat, durch welche er mit der ihn umgebenden Welt in Widerspruch gerät, von ihr verspottet und verlacht wird, ist die angebliche Menschenscheu der Heiligen nichts anderes als Liebe zur Einsamkeit, aus den edelsten Motiven und zu dem edelsten Zwecke, um mit Gott mehr verkehren und an dem eigenen Seelenheile intensiver arbeiten zu können, sie ist mit der treuen Erfüllung der Standespflichten, mit tätiger Nächstenliebe, ja mit wahren sozialen Tugenden vereinbar, und immer waren die Heiligen bereit, die liebgewonnene Einsamkeit mit dem regsten öffentlichen Leben zu vertauschen, sobald der Gehorsam es verlangte.

Die manchmal vorkommenden Selbstquälereien der Irrsinnigen und Übung der äußern Bußen der Heiligen kann nur ein ganz oberflächlicher Beobachter auf die gleiche Stufe stellen. Die äußere Buße, welche die Heiligen aus übernatürlichen Beweggründen, frei und wohl überlegt, oft auch für andere auf sich nahmen, ist nur der Ausfluß einer edlen, demütigen, menschenliebenden und gottergebenen Gesinnung; die Heiligen haben bei allen ihren Strengheiten den heiteren Sinn, edle Naturfreundlichkeit, Begeisterung für schöne Künste, erhebende Zeremonien der Kirche u.s.w. bewahrt, die äußere Aszese war ihnen nicht Zweck, sondern nur Mittel, und sie waren wiederum bereit, ihre Bußübungen aus Gehorsam sofort aufzugeben.

Wenn das Festhalten an einer Idee in sich schon ein Zeichen des Irrsinnes sein sollte, so müßte man alle konsequenten Denker, Gelehrte, Künstler, Regenten als irrsinnig erklären. Das konsequente Streben nach einem durch die Vernunft klar erkannten Ziele unter Anwendung auch der schwierigsten Mittel und mit Überwindung auch der größten Schwierigkeiten wird vielmehr mit Recht als das Zeichen eines intellektuell hoch stehenden Lebens betrachtet.

Den Unterschied der wahren übernatürlichen Visionen von den hysterischen Halluzinationen kennt die Kirche sehr gut, und immer hat sie und die Lehrer des geistlichen Lebens vor Täuschungen gewarnt. Während die Halluzinationen bei der Hysterie häufig und in der Regel in ihrem Inhalte ohne inneren Zusammenhang mit dem sonstigen Lebensinhalt des Kranken auftreten, sind die Visionen bei den Heiligen gewöhnlich nur eine Ausnahme, stellen sich erst nach einem langen vorbereitenden Wege der Reinigung ein, sind ihrem Inhalte nach immer nur mittelbare oder unmittelbare Fortsetzung des Ideengehaltes im gewöhnlichen Leben des Heiligen, deshalb immer ganz rein, erhaben, übernatürlich. Wie bei den Hysterischen überhaupt eine innere Leere und Minderwertigkeit des intellektuellen und sittlichen Lebens symptomatisch ist, so sind auch ihre „Visionen" diesem Zustand entsprechend oft direkt durch Immodestie gekennzeichnet und eine Zerrüttung des psychischen und physischen Lebens bewirkend. Die Visionen der Heiligen haben immer eine Befestigung im Glauben und in der Tugend, namentlich auch in der Demut zur Folge, kein Haschen darnach, kein unnötiges Sprechen davon ist bei ihnen bemerkbar, niemals ziehen sie das, was sie in den Visionen geschaut, der unfehlbaren Lehre Christi vor, und wieder ist es besonders die Unterwerfung unter die geistliche Autorität, der demütige Gehorsam, welcher die Heiligen auszeichnet und für die Echtheit ihrer Visionen spricht.

Alle diese prinzipiellen Ausführungen werden vom Verf. durch praktische Beispiele aus dem Leben der Heiligen illustriert. Besonders ausführlich widerlegt er den Vorwurf der Hysterie bei der hl. Theresia (S. 194—206), weil hierin selbst einige katholische Schriftsteller, durch unklare Berichte verführt, geirrt haben.

Die Schrift ist eine glänzende Apologie der katholischen Heiligen, eine tüchtige Abwehr der gegnerischen Angriffe und ein schöner Beitrag zur Apologetik, Psychologie und Hagiographie.

Einige Zitate (z. B. S. 166 von Makarius, S. 169 über Hermann Joseph) wären zu vervollständigen, auch ein kleines Sach- oder Namenregister am Schluße wäre von Nutzen gewesen. Der Unterschied zwischen der Heilig- und Seligsprechung (S. 30) ist nicht ganz präzis angegeben. Das, was (S. 188) von dem feierlichen Gelübde der Keuschheit vor der Subdiakonatsweihe gesagt wird, ist nicht verständlich, da ja nach der Lehre der Theologen das Gelübde der Keuscheit in dem freiwilligen Empfange der Subdiakonatsweihe enthalten ist.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.



**Der Boykott.** Eine sozial-ethische Untersuchung von *Anton Retzbach*, Doktor der Staatswissenschaften, Domkustos in Freiburg i. B. Freiburg, Herder, 1916. 143 S.

In diesem Buche bespricht der Diözesanpräses der katholischen Arbeitervereine der Erzdiözese Freiburg i. B. die sittliche Erlaubtheit des wirtschaftlichen Boykotts. Er hat Recht, wenn er sagt, daß die Moraltheologen dieser Frage bisher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Über die sittliche Erlaubtheit der Arbeitseinstellungen finden sich in unsern moraltheologischen Lehrbüchern die Grundsätze angegeben; über ihre Anwendung auf den Boykott hat der Verf. trotz eifrigster Umschau nur einige Ausführungen von Theologen in englischer Sprache ausfindig machen können und diese lassen statt zu befriedigen, eher die Notwendigkeit einer speziellen Behandlung auch dieser Frage seitens der Moraltheologie erkennen.

Indes wird man zugeben müssen, daß die Beantwortung der von *Retzbach* behandelten Frage sich mit voller Klarheit aus den Lehren der Moraltheologen folgern läßt. Eine und zwar eine sehr oft vorkommende Art des wirtschaftlichen Boykotts erwähnen mehrere Moralisten sogar ausdrücklich und geben auch ein wenngleich nicht hinreichend umfassendes Urteil über denselben ab; es ist die mit dem Streik sehr oft verbundene Boykottierung jener Unternehmung, deren Arbeiter eben streiken. Der Boykott ist hier eine Hilfsmaßregel zur Erreichung des Streikzweckes. Über ihn urteilt z. B. *Noldin* so: Operarii a laboribus cessantes, qui alios operarios suasionibus inducant, ut et ipsi ab opera cessent (supposita justa cessatione) non laedunt justitiam; qui autem vi, minis, fraude vel mendaciis id faciant, dupliciter laedunt justitiam tum erga operarios, qui a mercede sibi lucranda, tum erga heros, qui a lucro sibi comparando iniuste impediuntur[1]). *Noldin* spricht hier von der Beeinflussung behufs Niederlegung der Arbeit; was er davon sagt, muß umso mehr von der Beeinflussung zur Nichtannahme der Arbeit gelten. Andere Arbeiter zur Niederlegung der Arbeit oder zur Nichtannahme der Arbeit bewegen wollen, ist nichts anderes als Ausübung des Boykotts. Sie ist gegen die Gerechtigkeit, wenn ungerechte Mittel (Gewaltmaßregeln, Androhung solcher Maßregeln, Betrug angewendet werden; kommen hingegen andere, nicht ungerechte Mittel (*suasiones*, Anraten, Zureden u. s. w.) zur Anwendung, so ist die Boykottierung nicht ungerecht. Ob sie eine Verletzung der Liebe ist, darüber spricht *Noldin* sich hier nicht aus. — Auch *Berardi*[2]) berührt bei seiner Be-

[1]) Summa Theol. mor. tom. II n. 306.

[2]) Praxis Confessarii vol. II n. 744.

urteilung des Streiks den Boykott, wenngleich auch er das Wort nicht gebraucht. Nach ihm ist der Arbeiterausstand dann ungerecht, si fiat quidem ad obtinendum augmentum mercedis intra limites justitiae (v. g. pretium summum) sed ita ut sive contra dominos sive contra alios operarios (qui laborem intermittere nollent) media violenta vel dolosa adhibeantur. Er stimmt demnach mit *Noldin* darin überein, daß erst die Anwendung ungerechter Mittel (Gewalt, Betrug) die Ausübung des Boykotts ungerecht machen. — Auch *Prümmer*[1]) berührt wenigstens mit einigen Worten die an den Streik sich anschließende Boykottierung; er sagt: Cessare ab operis, ad quas homo non tenetur ex justitia; socios instanter hortari (non autem cogere) ut et ipsi desistant ab operis, non sunt actus per se mali sed indifferentes. Und er beschließt seine Ausführungen über die Erlaubtheit des Streiks mit folgenden Worten: Ex quibus omnibus sequitur, ut operistitium etiam meliorativum sit per se licitum, dummodo adsit proportionate gravis causa et non adhibeantur media injusta. Media injusta essent e. g. vim inferre hero aut sociis eos verberando, persequendo, calumniando etc. Ebenso berührt *Sabetti-Barrett* (Compendium Theol. moralis ed. 23. 1915 pag. 439) wenigstens mit einigen Worten diese Art von Boykott, indem er sagt: Et notandum est in pactis justis exsequendis (bei gemeinsam verabredeten gerechten Ausständen) injustitiam committi, si alii operarii qui pro pretio minore laborare velint, a suis operibus locandis injuste e. g. vi, minis, mendaciis impediantur. Auch hieraus ist wieder zu schließen, daß dieser Boykott, wenn lediglich andere, die Gerechtigkeit nicht verletzende Mittel zur Anwendung kommen, gegen die Gerechtigkeit nicht verstößt. — Auch *Schindler* erwähnt in seiner Moraltheologie[2]) diese Art Boykott, allerdings auch ohne sich dieses Wortes selbst zu bedienen, indem er bei Besprechung des Arbeiterausstandes sagt: „Persönliche Beleidigungen, Bedrohungen, Beschädigungen an Leib und Habe des Unternehmers, seiner Angehörigen und Beamten sind ebenso auszuschließen, wie Beeinflussung der Mitarbeiter zur Teilnahme am Ausstand durch unwahre Vorspiegelungen, Drohungen, gewaltsame Beschädigungen, gewaltsame Abhaltung fremden Zuzuges und Aufruhr gegen die bürgerliche Obrigkeit oder sonstige gewaltsame Störungen der öffentlichen Ordnung". Abhaltung fremden Zuzuges, die ohne Gewaltanwendung oder sonstige ungerechte Mittel geschieht, ist demnach als erlaubt anzusehen.

Alle diese Moralisten behandeln die Frage nicht, ob diese Art von Boykott eine Verletzung der Nächstenliebe enthalte; *Prümmer*

---

[1]) Manuale Theol. moralis vol. II n. 307 (pag. 252).

[2]) Zweiter Band S. 670; vgl. *Schindler*, Die soziale Frage S. 210.

indes sagt sogar einfach, der Arbeiterausstand und die mit ihm verbundene Boykottierung des betreffenden Betriebes sei erlaubt, wenn nur keine ungerechten Mittel zur Anwendung gelangen. Der Grund dieses Unterlassens liegt ohne Zweifel darin, daß die christliche Nächstenliebe gerade bei dieser Art von Boykott, auch wenn es sich lediglich um eine Erhöhung des bis dahin schon gerechten Lohnes handelt, kaum je in Frage kommt. Den Unternehmern, in deren Betrieb der Streik ausgebrochen ist, fällt es nicht sehr schwer, den Arbeitslohn zu erhöhen. Daher kann keine Verletzung der Nächstenliebe darin liegen, daß die Arbeiter einen höheren Lohn verlangen.

Die Grundsätze der christlichen Moral, welche für die sittliche Beurteilung des Boykotts ausschlaggebend sind, können wir hier natürlich nur andeuten. Sie ergeben sich von selbst, wenn man sich nur klar macht, worin das Boykottieren in den allermeisteu Fällen besteht. Der Boykott ist eine auf gemeinsame Verabredung hin stattfindende Verweigerung eines wirtschaftlichen Dienstes, den zu leisten die Einzelnen nicht verpflichtet sind. So besteht der Konsumenten-Boykott in einem auf Verabredung hin stattfindenden Nichteinkauf gewisser Lebensbedürfnisse in einem bestimmten Geschäfte; der Arbeitsboykott in der verabredeten Nichtannahme von Arbeit in einem bestimmten Betriebe. Weder obliegt den Konsumenten eine Rechts- oder Liebespflicht, in einem bestimmten Geschäfte ihre Einkäufe zu machen, noch auch den Arbeitern, die auf ihren Lohn angewiesen sind, in diesen bestimmten Betrieben zu arbeiten und sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Daraus folgt, daß an sich genommen ein solcher Boykott nicht gegen das christliche Sittengesetz verstößt. Auf weitere Einzelheiten einzugehen, würde die Grenzen einer Rezension überschreiten.

*Retzbach* wollte aber sein Buch „besonders für Laien, namentlich für die Führer der sozialen Bewegung, schreiben“ (S. 95); das mußte dann auch für die Darstellungsart maßgebend sein: „Die populäre Form, welche ich für die Darstellung wählte, schien mir durch den Leserkreis, für den die Schrift mitbestimmt ist, die Führer der sozialen Bewegung, geboten zu sein“ (Vorwort). Eine solche, volkstümliche und leichter verständliche Darlegung der theologischen Grundsätze über den Boykott verdient ohne Zweifel Anerkennung. Wir leben in einer solchen Zeit, die in ausgedehntestem Maße wissenschaftliche Fragen vor Nicht-Fachmännern, ja vor einer möglichst zahlreichen, wenn auch gar nicht vorgebildeten Zuhörerschaft zu behandeln und diese auch mit schwerer zu fassenden Gegenständen vertraut zu machen sucht. Mag das manchmal auch Bedenken erregen, so ist doch das Bestreben, gerade die Führer der sozialen Bewegung, die ja dem Laienstande ange-

hören, mit den Normen des christlichen Sittengesetzes bekannt zu machen, an die sie sich zu halten haben, nur zu loben. Es will mir scheinen, der Verf. hätte in seinen Erörterungen noch weiter gehen können. Er begnügt sich nämlich mit der Darlegung der allgemeineren Grundsätze; meines Erachtens hätte er, da zu den Führern der sozialen Bewegung die intelligenteren Kreise der Arbeiterschaft gehören, außer diesen aber auch manche Arbeiter-Präsides für diese Frage Interesse haben, ruhig einige Schritte weit in das Gebiet der Kasuistik die Leser hineinführen können. Das Buch würde dadurch noch an Wert gewonnen haben.

Das aus Irland stammende Wort Boykott wird im Deutschen wohl am besten mit Verrufserklärung wiedergegeben. Der Boykott, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird, ist von der Arbeitseinstellung an sich verschieden, kommt auch, wie gerade der irländische Boykott, der ihm den Namen gegeben hat, unabhängig vom Streik vor, schließt sich aber sehr oft an diesen als verschärfende Maßregel an. Er besteht, wie der Verf. sich ausdrückt, in der mehr oder minder umfangreichen Einschränkung „des sozialen Verkehrs“; im verabredeten, mehr oder minder vollständigen Meiden einer gewissen Person oder deren Geschäftes. Da einem Jeden das natürliche Rechts- und Pflichtbewußtsein sagt, es bleibe ihm selber die Wahl überlassen, in welchem Geschäfte er seine Bedarfsgegenstände einkaufen ob er überhaupt einen und welchen Erholungs- oder Vergnügungsort er besuchen, in wessen Arbeitsherrn Dienste er eintreten wolle u. s. w., so kommt jeder dann auch bald zu dem Urteile, das absichtliche, ja auch das mit andern verabredete Meiden bestimmter Personen enthalte an sich keine Rechtsverletzung und für gewöhnlich auch noch keine Verletzung der dem Betreffenden schuldigen Nächstenliebe. Unsere Moralhandbücher führen bei der Darstellung der Nächstenliebe auch die Pflichten der leiblichen und geistlichen Nächstenliebe an, wobei der leitende Grundgedanke ist, daß einem Jeden die Pflicht obliegt, dem Nächsten unter Umständen in seiner Not zu Hilfe zu kommen, und daß der Grad der Verpflichtung mit der Notlage des Nächsten und der Leichtigkeit der Hilfeleistung sich steigert. Jedem legt sich da von selbst das Urteil nahe, es sei umso mehr Pflicht, den Nächsten, auch wenn es ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschehen kann, nicht in eine Notlage zu bringen und die Verletzung der Liebe wachse mit dem Grade der Notlage, in welche der Nächste kommt. Dieselben Lehrbücher wiederholen ferner oft und oft den Grundsatz: *Caritas non obligat cum proportionate gravi incommodo;* woraus dann von selbst wieder hervorgeht, daß eine ohne Verletzung der Gerechtigkeit stattfindende

Versetzung des Nächsten in eine Notlage nicht unter allen Umständen verboten ist, aber zu ihrer Entschuldigung einen umso dringenderen Grund verlangt, in je größere Not der Nächste gerät. Auch den weiteren Grundsatz, es sei nie gestattet, den Nächsten zu hassen, also auch nicht dem Nächsten ein Gut zu entziehen oder ihn in eine Notlage zu versetzen, nur um die Abneigung oder den Haß gegen ihn zu befriedigen, behandeln die Moraltheologen beim Gebot der Nächstenliebe. Eben der Umstand, daß denkende Leser durch sich befähigt sind, aus den ausdrücklich angeführten Lehren selbst die notwendigen Folgerungen abzuleiten und diese Lehren auf die einzelnen Fälle anzuwenden, kann als Entschuldigungsgrund dessen nicht ganz abgewiesen werden, daß die Moraltheologen die sittliche Erlaubtheit der Boykottierung nicht ausdrücklich behandeln. Doch zeigt die schon erwähnte Besprechung derselben in englischen Zeitschriften, daß auch eine ausführliche Behandlung dieser Frage nicht unnütz ist.

Meines Erachtens hätte der Verfasser besser daran getan (S. 2 ff), die schon eingebürgerte Unterscheidung zwischen Arbeitseinstellung, Aussperrung und Boykott begrifflich genauer festzustellen und im ganzen Verlaufe der Darstellung beizubehalten. Er gibt eine solche Begriffsbestimmung, daß man, wie er selbst S. 6 sagt, „auch Streik und Aussperrung zu den Formen des Boykotts rechnen kann"; doch schließt er sie „absichtlich von seiner Untersuchung aus", da „kein Bedürfnis, sie in dieselbe einzubeziehen" vorliege. Wie Arbeitseinstellung und Boykott sich zu einander verhalten, deutet er S. 40 selbst an, wo „von Versuchen der Gewerkschaften, Streiks durch Boykott zu ergänzen", die Rede ist. Auch an andern Stellen des Buches werden Arbeitseinstellungen und Boykotts erwähnt (z. B. S. 47 ff); der Leser weiß nun nicht, worin der Unterschied zwischen beiden besteht.

Bei der sehr interessanten und lehrreichen Darstellung des irländischen Boykottverfahrens (S. 16—26) wäre eine kurze Angabe der Momente, welche dasselbe unerlaubt und zwar zu Verletzungen der Liebe und der Gerechtigkeit machen, sehr nützlich gewesen und hätte dem Leser eine klare Erfassung des Umfanges der Gerechtigkeits- und Liebespflichten ermöglicht. Das wäre auch die wirksamste Abwehr der Versuche gewesen, aus der Verurteilung der irischen Boykottbewegung die Unerlaubtheit des Boykotts überhaupt zu folgern.

S. 76 sagt der Verf.: „Diejenigen Rechte, denen die Pflicht der Gerechtigkeit zur Seite steht, sind Rechte im eigentlichen Sinne, die andern sind zwar auch wahre Rechte, aber Rechte im uneigentlichen Sinne". Darnach müßten die bloßen Liebespflichten — von diesen spricht im Folgenden der Verf. — wahre Rechtspflichten sein,

jeder Mensch müßte ein wahres Recht auf Liebe haben u. s. w. Diese Ausdrucksweise ist neu und gänzlich ungebräuchlich, auch sehr mißverständlich, da nicht näher gesagt wird, was man sich unter einem eigentlichen und was unter einem wahren aber uneigentlichen Rechte zu denken hat. An jenen längeren Ausführungen, die der Verf. S. 89 wörtlich widergibt und mit Recht als Unrichtiges und Richtiges durcheinander werfend bezeichnet, läßt sich gerade auch das tadeln, daß sie Rechts- und Liebes-Pflichten durcheinander werfen, und das, was höchstens Liebespflicht ist, als Rechtspflicht behandelt wissen wollen. — S. 82 verweist der Verf. seine Leser „auf die vom Berliner ‚Arbeiterpräses' in dem Aufsatze ‚Prof. Dr. Mausbach in Münster über die Gewerkschaftsfrage' (1911, S. 100 f u. 203 f) zusammengetragenen Stellen"; daß dieselben „offenbar einen theologischen Dilettanten zum Verfasser" haben, ist gewiß richtig; es wäre wohl gut gewesen, hinzuzufügen, daß und inwiefern die Scßlußfolgerungen aus diesen Stellen verfehlt sind.

Daß (S. 99) die „Absicht zu maßregeln und zu strafen", in der Regel ein „Verstoß gegen die Liebe sei", läßt sich wie bezüglich der Verhängung anderer Strafübel, so auch bezüglich der Boykottierung nicht behaupten; ausschlaggebend ist vor allem die Absicht, die man mit der Maßregelung oder Strafe erzielen will. Die eben erwähnten Ausführungen des „Arbeiterpräses" treffen auch in dieser Hinsicht nicht das Richtige.

Das Werk sei besonders jenen, für die der Verf. es vornehmlich bestimmt hat, bestens empfohlen. Sehr interessant und belehrend auch für die Moraltheologen ist die Darstellung der Verbreitung des Boykotts in den verschiedenen Ländern (S. 16—54), sowie die Stellungnahme der Literatur (S. 66—73).

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

**Das christliche Familienleben.** Hirtenbriefe von Dr. *Michael Felix Korum,* Bischof von Trier. Petrus-Verlag, Trier. 258 S.

In den Hirtenbriefen eines Bischofs kann man wohl wie in einem Spiegel einen großen Teil der Hirtensorge lesen, die Gegenstände, denen er sein besonderes Interesse schenkt, die Teile seiner großen Gemeinde, die seine apostolische Liebe am meisten erfahren, die Gefahren der ihm unterstehenden Kirche, denen er mit aller Kraft zu steuern sucht.

So bildet die zur Feier des goldenen Priesterjubiläums des Bischofs von Trier veranstaltete Herausgabe seiner Hirtenbriefe ein Denkmal, in dem sich viel genauer und tiefer, als ein Künstler

in Erz oder Marmor es vermocht hätte, das Bild eines Apostels der Neuzeit von seiner eigenen Hand und aus seinem eigenen Herzen heraus gezeichnet findet. Die hervorstechendsten Züge dieses Bildes sind: theologisches und praktisches Beherrschen der ewigen Wahrheiten, wie sie die hl. Schrift und die Lehre der Kirche bieten, hingebender Seeleneifer, innige Liebe zu Kirche und Papst, klarer Blick zur Erkenntnis der Grundübel, an denen die Menschheit krankt und energisches Erfassen der Gegenmittel.

Der vorliegende erste Band enthält 9 Hirtenbriefe, die zwischen 1883 und 1895 erschienen sind und zum Gegenstand die wichtigsten Lehren über das christliche Familienleben haben. Da werden in eindringlicher und schöner Sprache den Eltern die Pflicht der ersten Erziehung durch Gebet, Unterricht und Beispiel, die Wichtigkeit dieser ersten Einführung in das christliche Leben und die Grundsätze und Richtlinien derselben ans Herz gelegt (I u. II); die nächsten drei Hirtenschreiben haben mehr die Bildung der heranwachsenden Jugend im Auge und sprechen von der Bildung des Geistes, des Herzens und Charakters, von der Berufswahl im allgemeinen und im besonderen im Bezug auf den Priesterstand, den Ordensstand und die Ehe; als ergänzender Abschluß dazu können die soliden und ernsten Worte über die gemischten Ehen (VI) gelten; endlich stellen die letzten drei Briefe das Idealbild der christlichen Familie vor Augen in der Nachahmung der hl. Familie, in der Wahrung der rechten Ordnung zu den Dienstboten und in der Sonntagsheiligung.

Liegt die Abfassungszeit der Briefe auch 20—30 Jahre zurück, so konnten sie doch wegen ihres gediegenen Inhalts, der aus ewigen Lebensquellen geschöpft ist, unverändert herausgegeben werden; ja man kann ruhig sagen, vieles davon ist heute mehr denn je angebracht, weil es mehr als früher vernachlässigt und vergessen wird; dazu möchten wir besonders die goldenen Worte rechnen, mit denen der Mutter die Pflicht und die Wichtigkeit der ersten religiösen Unterweisung und Erziehung ins Gedächtnis zurückgerufen wird, eine Pflicht, deren sich so manche Mutter nicht mehr bewußt wird, die so mancher Vater verhindern möchte mit der Ausrede, dafür sei später Zeit. Die fürchterliche Unwissenheit in religiösen Dingen trotz aller Mühe der Katecheten, das ganz unbegreifliche Schwanken auch in den ersten sittlichen Lebensregeln, die man oft bei der heranwachsenden Jugend trifft, sind Zeugen, wie oft dieser Punkt vernachlässigt wird und wie verhängnisvoll diese Vernachlässigung wirkt. Und wenn wir nach dem Kriege wieder ein neues sittlich großes Geschlecht heranziehen wollen, so möchte man wünschen, daß alle Brautleute die

Hirtenbriefe über den Beruf zur Ehe und über die gemischten Ehen, und alle Väter und Mütter die übrigen in diesem Bande enthaltenen nicht nur lesen, sondern beherzigen und in die Tat umsetzen möchten.

In einem Punkt hätte vielleicht mancher Leser aus geistlichen Kreisen eine kleine Änderung oder Ergänzung gewünscht: wie nämlich in der Frage des Berufes zum Priesterstand die Kennzeichen anzuordnen sind unter Berücksichtigung der Entscheidung, die eine unter Pius X eingesetzte Kardinalskommission in dieser Sache getroffen hat (Acta Ap. Sed. 15. Juli 1912). Es hätte eine kurze Anmerkung genügt, daß man „Neigung" nicht als irgend welche fromme Gemütsrichtung auffassen darf, wenn man sie an erste Stelle rückt, sondern als dasselbe wie die „*recta intentio*", oder, wenn man will, die aus der allseitigen Eignung und der rechten Absicht von selbst' entspringende Willens- und Gemütsrichtung. Es ist leicht möglich, daß wir nach dem Kriege froh sind, mit diesen Grundsätzen einem fähigen Jüngling den Weg zum Priesterstand weisen zu können, während wir das nach den früheren Ansichten, wo eine „frühe, tiefe Neigung" an erster Stelle stand, nicht gewagt hätten.

Wir möchten diese Hirtenbriefe dem Klerus zum Studium und zum praktischen Gebrauch, jeder christlichen Familie zur Durchführung eindringlichst empfehlen, so daß das Werk nicht nur ein geschriebenes Denkmal bleibt, sondern in einem gediegen religiösen und charaktervollen Nachwuchs das Wirken des H. H. Jubilars für Zeit und Ewigkeit mit Erfolg gekrönt sei.

**Quaestiones Theologiae Medico-pastoralis**, Vol. II. *Augustinus Gemelli O. M.* Dr. med. et chir., prof. hon. histol., lect. med. past. De Scrupulis. Psychopathologiae specimen in usum confessariorum. Florentiae, Libraria editrice Fiorentina, 1913. 360 p.

**Skrupulosität und Psychasthenie.** Psychopathologische Studien vorzüglich für Beichtväter von *Augustinus Gemelli O. M.*, Dr. der Medizin und Chirurgie, Dozent der Experimentalpsychologie an der Universität Turin. Nach dem lateinischen Original deutsch bearbeitet von P. *Benno Linderbauer O. S. B.* Mit Anmerkungen u. einem Anhang von *Seb. Weber*, k. Pfarrer an der Heil- u. Pflegeanstalt Mainkofen. Regensburg u. Rom, Fr. Pustet, 1915. 312 S.

Die von *Gemelli O. M.* im Jahre 1913 in italienischer und lateinischer Sprache veröffentlichte psychopathologische Studie über die Skrupulosität wird jetzt in deutscher Sprache auch unseren Seel-

sorgern und Beichtvätern zugänglich gemacht. Es ist das sehr zu begrüßen wegen der großen Verbreitung der Skrupulosität in höheren oder niederen Graden bei Gebildeten und Ungebildeten, wegen des großen Nutzens, den ein einträchtiges Zusammenwirken von Arzt und Beichtvater für die Heilung oder Besserung der armen Kranken bringt. So hat *Gemelli* als Priester und Mediziner in einer Person die rechte Eignung, die mehr oder weniger sicheren Ergebnisse der psychopathologischen Forschung den Geistlichen näher zu bringen, aber auch den Medizinern manches Vorurteil gegen Religion und seelsorgliche Behandlung zu nehmen.

Unter Benützung dessen, was die Psychopathologie an sicheren Beobachtungen gewonnen hat, werden die Symptome der Skrupulosität in drei Gruppen zusammengefaßt. Die erste Gruppe bilden die intellektuellen Symptome, die zwar die verschiedensten Gegenstände betreffen und oft sehr komplizierter Natur sind, aber alle darin übereinkommen, daß sie eine „beherrschende Idee" oder „Zwangsidee" bilden, von größerer oder geringerer Dauerhaftigkeit oder Mobilität. Die zweite Gruppe umfaßt die verschiedenen „Zwangsvorgänge", d. h. Handlungen oder Empfindungen, mittelst derer der Kranke gegen den Zweifel und die beherrschende Idee reagieren will. In diese Gruppe gehören verschiedene Mentalmanien (Grübeleien, Gedankenflucht, Fragen, Weissagungen aus dem Zufall u. dgl.), ferner die sogenannten „Tic's" oder Bewegungsvorgänge, die aber verschieden sind von ähnlichen Vorgängen bei Hysterischen, endlich die Gefühlsvorgänge wie Phobien und Algien. Die dritte Gruppe endlich kann unter dem Namen „Psychasthenie" zusammengefaßt werden und enthält sowohl die subjektiven Gefühle der Insuffizienz, der Unfähigkeit bei Entscheidungen, der Untauglichkeit, Unzufriedenheit, Unstetigkeit, als auch die meistens zugrunde liegenden funktionellen Störungen. Unter den letzteren wird besonders die Schwierigkeit, sich der Wirklichkeit anzupassen, während man sich leicht mit allem Imaginären, Vergangenen, Zukünftigen beschäftigt, hervorgehoben. Als physiologische Grundlagen dieser Insuffizienz werden mit Recht hervorgehoben: Funktionsschwäche der Nerven, Funktionsstörungen der Verdauung und des Blutumlaufes.

Je nachdem nun die verschiedenen Auktoren die eine oder die andere Gruppe als primäre und grundlegend ansehen, scheiden sich die Erklärungstheorien in drei: Die intellektualistische, die Zwangsidee als Grundlage annimmt, die emotionale, die als Ausgangspunkt die Angstaffekte und Zwangsbewegungen nimmt, und endlich die psychasthenische, die als erste Ursache das psychologische Unvermögen erklärt. Mit guten Gründen und ge-

stützt auf die besten Auktoren entscheidet sich Verf. für die psychasthenische Erklärungstheorie, was seinem Buch in deutscher Übersetzung auch den Titel gegeben hat.

Es ist natürlich von großer Wichtigkeit, zu wissen, was diese Störungen veranlaßt und befördert, um auch die rechten Mittel zur Heilung zu finden. Das beantwortet der Verf. im 7. Kapitel, wo er nach statistischen Tabellen $^4/_5$ der Fälle von Skrupulosität auf Vererbung durch psychasthenische, neuropathische oder geisteskranke Eltern zurückführt; auch Tuberkulose, Syphilis und Alkoholismus spielen eine Rolle. Eine Bemerkung, die Verf. S. 198 macht und die auch in den Anmerkungen S. 298 aus *Löwenfeld* bestätigt wird, möchte man unseren modernen Verfechtern des Neumalthusianismus recht oft wiederholen, daß in Bezug auf Verursachung von psychischer Depression und Psychasthenie der eheliche Onanismus ganz gleichwertig mit der Masturbation ist, daß derartige Zustände nach Aufhören der unnatürlichen Praxis auch wieder verschwanden.

In diesem Kapitel (S. 187) wird eine Frage berührt, in der uns Verf. sich nicht ganz konsequent zu bleiben scheint. Er fragt, ob es Fälle gebe, in denen diese Krankheit vorhanden sei, ohne daß Vererbung, Temperament oder Prädisposition einen Einfluß ausgeübt hätten. *Emyeu* und andere Auktoren bejahen die Frage und verweisen auf zeitweise skrupulöse Zustände bei manchen großen Heiligen, wie Ignatius v. Loyola, Franz v. Sales und Aloysius. *Gemelli* will auch bei solchen Fällen eine krankhafte Disposition annehmen, die durch besondere Lebensumstände hervorgerufen worden sei. Wenn man ihm entgegnet, daß auch Gott solche Heilige zur Prüfung und Läuterung den Qualen der Skrupulosität unterwerfen könne, so weicht er aus, indem er sagt, er stelle hier eine psychologische Forschung an und deshalb lasse er diese Hypothese bei Seite.

Jedenfalls wäre aber durch diese Hypothese seine These abgeschwächt, daß bei jeder Skrupulosität ein krankhafter, schon vorher gegebener Zustand anzunehmen sei. Die Bemerkung, daß sich Heiligkeit an Männern finden kann, die an einer Krankheit leiden, ohne daß man sagen müsse, er sei heilig, weil er krank sei — diese Bemerkung entkräftet das vorher Gesagte durchaus nicht. In einer zweiten Gegenbemerkung unterscheidet er zwischen zeitweisen Anfällen und dem Zustand der Skrupulosität und wäre bereit, für erstere nicht notwendig einen krankhaften Zustand als Ursache anzunehmen; wenn sich nun aber durch Wiederholung zeitweiser Anfälle allmählich dauernde Skrupulosität entwickelt, so wäre das ja auch ein Fall, wo ohne krankhaften Zustand trotzdem Skrupulosität sich entwickelt hat.

Am meisten ist der Leser des Buches gespannt auf die letzten 3 Kapitel: Die Heilung der Skrupulosität und die Methoden derselben. Daß man den physikalischen Heilmethoden nur eine unterstützende Wirkung beilegen kann, gilt meist als sicher. Ebenso weist Verf. die Suggestion durch Hypnotismus oder durch Überredung als wirkungslos und eher schädlich mit Recht ab. Nun erwartet man für die moralische Leitung und Heilung nach den vorausgehenden Theorien auch Mittel, die den krankhaften Zustand an seiner Wurzel treffen, indem sie die psychische Spannung der Skrupulösen erhöhen. Aber da wird man etwas enttäuscht durch das Geständnis (S. 269), daß man bis jetzt keinen direkten Weg dazu kenne, also nur indirekt verhüten könne, daß der Kranke seine psychische Energie unnütz vergeude, oder eine anregende Wirkung auf den Gebrauch derselben ausüben könne. Was Verf. über die moralische Leistung dieser Kranken sagt, ist gut und stimmt mit dem überein, was auch die Moraltheologie darüber lehrt und gelehrt hat, wird deshalb in Verbindung mit dem über Prognose und Diagnose Gesagten am meisten Nutzen für die Praxis bringen. Die Ablehnung der *Freud'*schen Psychoanalyse wird in den von Pfarrer *Weber* beigegebenen Anmerkungen wirkungsvoll verstärkt (S. 305 f).

Wird das Studium des Büchleins im Anfang etwas mühsam durch die manchmal nicht gut gewählte und nicht konsequente Terminologie der modernen Psychologen und Pathologen, so wird es sich doch lohnen, wenn man über die ersten Kapitel hinaus ist. Die Moral- und Pastoraltheologie wird dem Verf. und dem Übersetzer dankbar sein für die trefflichen Ausführungen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

**Glückliches Eheleben.** Moralisch - hygienisch - pädagogischer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher von *Anton Ehrler*, Dr. med. et phil. *A. Baur* und *Artur Gutmann*. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Sechstes bis zehntes Tausend. F. 8°. VIII + 350 S. München-Mergentheim, K. Ohlinger. In Leinenbd. M 3.—.

Unter dem Vorwande den Menschen nützlich zu sein, werden in religionsfeindlicher Presse medizinische Werke empfohlen, in denen unsittliche Grundsätze verteidigt und unsittliche Handlungen den Eheleuten empfohlen werden. Zur Abwehr ist manches schon katholischerseits geschrieben worden. So hat *Auer* in Donauwörth durch das Buch „Die Ehe" sich große Verdienste erworben. Aber ohne dem genannten Buche Eintrag tun zu wollen, ist das Werk

„Glückliches Eheleben" noch wertvoller, weil gründlicher und allseitiger.

„Glückliches Eheleben" ist der gut gewählte Titel des Werkes und gibt dessen Zweck an — die Ausführung ist gelungen. Glückliches Eheleben ist nur dann möglich, wenn die Menschen 1. gewissenhaft jene Gesetze beobachten, welche Gottes Weisheit und Heiligkeit dem Ehestande gegeben; 2. wenn für die leibliche Gesundheit genügend gesorgt wird, soweit dies im großen Weltspital möglich ist, und endlich 3. wenn die Kinder auf der Grundlage des Glaubens gut erzogen werden. In allen 3 Fällen von Fachgelehrten geschrieben — will es das Seinige leisten zum Besten der Menschen.

In lichtvoller Sprache werden im ersten Teile die Grundlehren des Ehestandes in dogmatischer und sittlicher Beziehung allseitig behandelt. Ein vollkommener Eheunterricht, Seelsorgern und jungen Eheleuten herzlich willkommen. An einer Stelle S. 46 oben ist eine zu strenge Hineinlesung möglich und müßte ein ergänzender Satz, wie: „Zärtlichkeiten jedoch, die das gegenseitige Wohlwollen bekunden, sind berechtigt", angefügt werden. In einer Neuauflage würde es nicht schaden, das in den meisten deutschen Angaben unterdrückte, im Buch zitierte Kapitel der „Philothea" mehr zu verwerten. In Betreff der Mischehen berücksichtigt der Auktor das kath. Eherecht für Österreich nicht; und darum ist der Satz von der allgemeinen Gültigkeit der Mischehen falsch. In der Begründung der Unerlaubtheit des Onanismus könnte der Verfasser aus dem Buche Dr. *Bornträgers,* „Geburtenrückgang in Deutschland" noch einige Gründe entlehnen. Im Kapitel „Bürgerliche Wirkungen" wird leider nur das deutsche Recht berücksichtigt. Diese Bemerkungen sollen nur ein Wunsch sein, daß in der Neuauflage das Buch vervollkommnet werde.

Im zweiten Teil behandelt der Arzt die Gesundheitslehre. Zur Beurteilung dieses Teiles darf nicht übersehen werden, daß das Werk nicht bloß für Städte sondern auch fürs Landvolk geschrieben sein soll. Daher sollten wohl, um Gesundheitsängsten zu vermeiden, wesentliche Punkte mehr hervorgehoben werden, mit andern Worten: Der Stil sollte populärer sein. Auch verdiente das „Unwohlsein" mehr Berücksichtigung und Behandlung, ähnlich wie etwa in *Klenke,* „Hauslexikon". Ist doch bekannt, daß in diesem Punkte viel Unwissenheit und falsche Vorstellungen herrschen, die nicht selten Ursache verschiedener Erkrankungen und Verirrungen sind.

Der dritte, größte Teil S. 145—339 behandelt die religiös-sittliche Erziehung des Kindes: eine Glanzleistung. In der takt-

vollen Ausführung in Bezug auf die Erziehung zur Keuschheit steht der Verfasser, wie zu erwarten, auf dem Standpunkte des Hirtenbriefes des deutschen Episkopates. Es ist dieses Kapitel ein Kompendium der Pädagogik in diesem Punkte. Es ersetzt viele Bücher und seine Lektüre ist Zeitersparnis.

Bedenkt man, daß ein Gesundheitsbuch wertlos und unsittlich zugleich, das eine atheistische Frau zur Verfasserin hat, in abertausenden Exemplaren auch durch Agenten um den Preis von 20 Kronen bis in die entlegensten Orte vertrieben wird, dann dürfen wir auf katholischer Seite mit gut katholischen Büchern nicht zurückhalten. Es sei also „Glückliches Eheleben“ mit obigen Korrekturen wärmstens empfohlen.

Laibach. Alois Folie S. J.

**Petrus und Paulus in Rom.** Liturgische und archäologische Studien von *Hans Lietzmann.* Mit sechs Plänen. Bonn, Marcus u. Weber, 1915. XII + 190 S. M 6.80.

Gegen *Lipsius, V. Schultes, Erbes* und andere protestantische Autoren verteidigt der Verf. die Tradition, daß Petrus und Paulus in Rom als Märtyrer gestorben und dort an den durch die alte Überlieferung bezeichneten Orten begraben worden sind, als eine These, der man „zwar keine historische Gewißheit, aber doch recht hohe Wahrscheinlichkeit zuerkennen muß“ (S. VII).

Den Ausgang seiner Beweisführung bildet der im J. 354 (von *Filocalus*) herausgegebene Kalender für die Stadt Rom. Das in dem Kalender für den 22. Febr. angeführte Fest *natale Petri de cathedra* bildet für den Verf. keinen stichhaltigen Beweis (S. 13), ebenfalls scheint er auch den ältesten Katalogen der römischen Bischöfe bei *Irenaeus, Epiphanius* und *Eusebius* keine Beweiskraft zuzuschreiben (S. 14 ff). Wohl sei aber das zweite im Kalender verzeichnete Fest am 29. Juni *Petri ad Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basco cons.* (258) ein Beweis, daß das Fest des Martyriums der beiden Apostel schon am Anfange des dritten Jahrhunderts in Rom gefeiert wurde, und zwar in den Katakomben. Der Tag und die Jahreszahl (258) geben das Datum der Übertragung der Reliquien von der ursprünglichen Grabesstätte in die Katakomben (S. 83 ff). Tatsächlich haben es besonders die neuesten Ausgrabungen bei San Sebastiano auf das Bestimmteste bestätigt, daß in diesen Katakomben die Leiber der Apostel bis zur Vollendung der beiden alten Basiliken Petri im Vatikan und Pauli an

der via Ostiense geruht haben, und man hat auch von der Lage der Gräber Gewißheit (S. 106 ff).

Und wiederum ist es die Arbeit des Spatens, der wir die weitere Schlußfolgerung verdanken, daß man schon vor dem J. 258 in Rom, auf alte Überlieferung gestützt, ganz genau den Ort der beiden Gräber der Apostel kannte[1]). Dieser archäologische Beweis, dem der Verf. die größte Wichtigkeit zuzuschreiben scheint, gehört zu den interessantesten Partien des Buches (S. 140 ff, 157 ff).

Das Vorhandensein der Tradition schon um das Jahr 200 wird durch die bekannte Cajusstelle bei *Eus.*, H. E. II 25,7 bestätigt. Für die Zeit vor dem J. 200 haben wir das Zeugnis des hl. *Klemens* (ep. ad Cor c. 5), dessen Beweiskraft vom Verf. (S. 167 ff) eingehend dargelegt wird.

In diesem Lichte gesehen seien dann auch 1 Pe 5,3 und *Ign* ad Rom 1,4, 3 eine Bestätigung der alten Tradition (S. 170 ff).

Neben seinem Hauptproblem behandelt der Verf. in dem Buche gelegentlich als *„opus superrogatorium“* (S. 75) andere Fragen, so über die ersten Papstlisten, über das Verhältnis des Festes der Epiphanie zu dem Weihnachtsfeste und über die Feste des Weihnachtsfestkreises, über die Lucinaberichte des Liber pontif. u. s. w.

Der Verf. hat es verstanden, sich die neuesten Resultate der Archäologie und der liturgischen Forschungen zunutze zu machen, und von dieser Seite bringt seine Beweisführung manche neue Details und bestätigt die anderen traditionellen Argumente. Das Mißtrauen des Verf.s gegen manche Quellen und die Leichtigkeit, mit welcher er bei den ersten Christen die Neigung aus „dogmatischer Tendenz eine Legende zu bilden“ und selbst zum Betrug Zuflucht zu nehmen voraussetzt (S. 166), sind nicht berechtigt.

Nach allen den vorgebrachten Beweisen ist es nicht ersichtlich, warum die verfochtene These keine historische Gewißheit, sondern bloß hohe Wahrscheinlichkeit haben sollte. Übrigens scheint es dem Verf. selbst am Schluße der Abhandlung „unerfindlich, wie man angesichts des angeführten Tatbestandes mit der Entscheidung schwanken kann“ (S. 171).

Die Ausstattung des Buches mit den Plänen ist gut, die Korrektur sorgfältig; ein sinnstörender Fehler ist S. 163 Z. 2 (st. Petrus = Paulus).

[1]) Leider ist es momentan nicht möglich, auf die höchst interessanten Ausgrabungen in San Sebastiano einzugehen, da uns die römische Quartalschrift, welche die Veröffentlichungen *Stygers* enthält, jetzt nicht zugänglich ist. Hoffentlich bietet sich später Gelegenheit, darauf zurückzukommen. (Die Red.)

Es ist zu hoffen, daß das aufrichtige Streben nach der Wahrheit den Verf. noch zu manchen anderen Resultaten führen wird, durch welche die alte katholische Tradition bestätigt wird.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

**Handschriftliche Missalien in Steiermark** von Dr. *Johann Köck*, Prof. an der k. k. Universität in Graz. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1915/16. Graz und Wien 1916, Verlag Styria. (VII + 200 S. K 5.—).

Im Jahre 1896 veröffentlichte der leider zwei Jahre später verschiedene Prof. Dr. *Ebner* „Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter". Die Darlegungen beschränken sich auf Sakramentar- und Missal-Handschriften „Italiens". „Deutsche" Bibliotheken wurden auch schon teilweise durchforscht, doch kam es zu keiner Veröffentlichung mehr. Die Festschrift von Prof. *Köck* kann daher als eine Fortsetzung der Arbeit *Ebners* gelten. Das gesammelte Material bleibt allerdings auf Steiermark beschränkt, aber es ist doch die Verarbeitung der Handschriften in „deutschen" Bibliotheken hierdurch wirksam eröffnet. In Anlage und Form ist die von *Ebner* gewählte Form beibehalten. Das Inhaltsverzeichnis bringt daher:

A. Handschriften [Stift Admont, Dominikaner Graz, Landesarchiv Graz, Ordinariatsarchiv Graz, Universität Graz, Pfarre Haus, Stift Rein, Stift Vorau]. B. Texte [Allgemeine Vorschriften, Vorbereitungsgebete, Staffelgebet, Kyrie und Gloria, Offertorium, Präfation und Sanctus, Kommunion, Schlußgebete — Votivmessen, Requiem, Karwoche — Prozessionen, Benediktionen, Kalenderverse]. C. Rückblick [Ursprüngliche Eigentümer der Missalien, die Kalendarien, der Ritus der hl. Messe, einzelne Messen, Ergänzungen und Berichtigungen.]

Eine Reihe von Facsimiles schmücken das Buch und geben durch die praktische Auswahl Einblick in die Bilder und die Schrift. Die Mehrzahl gehört in die Universitätsbibliothek Graz. Weil neue Facsimiles oft zu Studienzwecken erwünscht sind, stellen wir die gebotenen Abbildungen hier genau zusammen. Der Verfasser hat bei seinen sonstigen guten Registern gerade dieses Verzeichnis nicht gebracht [vgl. diese Zeischrift 1912, S. 808—815].

[Stiftsbibliothek in Admont Nr. 229a (fol. 116) Präfationszeichen S. 2/3; Universitätsbibliothek Graz Nr. 74 (fol. 179') Kanonbild

S. 64/65; Nr. 395 (134') Präfationszeichen u. a. die Präfation de uno apostolo S. 126/127 vergl. S. 33; Nr. 417 (Fol. 11) Dominica prima in adventu Dni S. 16/17; Nr. 479 (fol. 5) Kalendarium mit den Septemberversen: Sidere virgo tuo bachum september opimat. / Horis septembris perimit lux tercia ternis. / September lectos terit hoc cum fuste corimbos. / Ejusdem mensis necat horis dena quaternis. / Stat septembris acus hinc tercius inde decenus. / Hic venam pandes, species has sedulo mandes. S. 174/75 vergl. S. 17; Nr. 716 (fol. 6) dritte Weihnachts-Messe S. 54/55; Nr. 878 (fol. 11) Kalendarium September mit Eintragung von zweiter Hand S. 42/43; Nr. 1534 (fol. 349') Messe zu Ehren der Heiligen Sophia S. 142/143 vergl. S. 48; Stiftsbibliothek in Vorau Nr. 21 (fol. 11) Messe am 1. Advent-Sonntag S. 78/79; Nr. 332 (fol. 6' [ist nicht angegeben] Kalendarium April.)

Durch die von Pius V im Jahre 1570 vollzogene Reform und die damit verbundene Einführung des Missale Romanum kamen die früheren Missalien außer Gebrauch. Bei Gelegenheit der Kloster-Aufhebung' Josefs II wurden zahlreiche Exemplare den österreichischen Ländern entzogen. Viele Resultate, die sich aus der Arbeit von Prof. *Köck* ergeben, um die geschichtlichen Änderungen des Meßformulars zu umgrenzen, waren durch die Arbeit von Prof. Dr. *A. Franz* über die deutsche Messe im Mittelalter, wo alle Handschriften berücksichtigt sind, vorweggenommen (vgl. diese Ztschr. 1913 S. 320); ähnliches gilt von den kirchlichen Benediktionen. Nichtsdestoweniger ist die Bestätigung der allgemeinen früheren Ergebnisse durch die nachfolgende genaue Einzeluntersuchung recht wichtig. Von ganz allgemeinem historischen Interesse sind die Orationen für besondere Anliegen des Volkes, die Votivmessen und die Patrone (der hl. Cyrillus) gegen Krankheiten. — Keine größere Bibliothek wird diese Schrift über die handschriftlichen Missalien in Steiermark entbehren können. Hoffentlich gibt die Arbeit Anlaß und Anstoß zu neuen Veröffentlichungen. Alle deutschen Bibliotheken müssen unter dem gleichen Gesichtspunkt untersucht und somit der erste große Plan *Ebners* verwirklicht werden. — Ein gutes Sachregister läßt mühelos kleine Einzelangaben finden, die allgemein historische oder kulturgeschichtliche Bedeutung haben; hiebei ist zu beachten, daß keines der Missalien über das 12. Jahrhundert zurückgeht.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

**Kirchengeschichte Böhmens** Quellenmäßig und kritisch dargestellt von Dr. *August Naegle*, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der deutschen Universität in Prag. Erster Band: Einführung des Christentums in Böhmen. Erster Teil. Wien und Leipzig. Wilhelm Braumüller, 1915. XIV + 226 S. in 8.

Seit dem Jahre 1878 ist kein zusammenfassendes Werk über die Kirche Böhmens mehr erschienen. Die fleißige Arbeit des Bischofes *Frind* blieb unvollendet und ist jetzt schon in vielen Fragen durch die Forschung überholt. Der vorliegende erste Teil eines groß angelegten Werkes ist die Ankündigung einer neuen, die bisherigen Ergebnisse zusammenfassenden Arbeit über diesen Gegenstand. Der Verfasser will seinen ersten Band mit dem Eide abschließen, den Herzog Břetislaw im Vereine mit dem Bischof Severus in Prag und zusammen mit seinem stattlichen Ritterheere in Posen vor den Reliquien des heiligen Adalbert abgelegt hat. Dieser Eid ist gewissermaßen eine Absage des ganzen Volkes an die noch herrschenden heidnischen Gewohnheiten und kann somit mit Recht als der Abschluß der Einführung des Christentums betrachtet werden. Bisher erschien aber nur der erste Teil dieses Bandes, der die Kritik der bisherigen Ansichten über das Vordringen des Christentums in Böhmen gewidmet ist und mit Hilfe archäologischer Funde neue Wege zu finden strebt, auf denen das Christentum zur Kenntnis der slavischen Einwanderer gelangt sein könnte.

Spuren des Christentums finden sich bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts bei den Markomannen, die damals noch im nördlichen Böhmen ihre Wohnsitze hatten, wie dies die neu entdeckten Gräber und Gräberreihen bei Leitmeritz, Libochowan, Schönfeld, Langugest, Teplitz, Kulm, Priesen, Schelenken u. s. w. beweisen. Die Markomannenkönigin Fritigil sandte Boten nach Mailand zum heiligen Bischof Ambrosius und erhielt von ihm im Iahre 396 ein Schreiben zur Einführung in die wichtigsten Glaubenswahrheiten des Christentums. Auch die Entdeckung eines Kreuzchens in den Gräbern bei Schelenken auf der Stirne eines weiblichen Skelettes, das nach den dabei liegenden Schmucksachen zu urteilen, einer markomannischen Fürstin angehörte, ist ein Beweis, daß das Christentum wenigstens in den höheren Kreisen der Markomannen schon vor ihrer Auswanderung aus Böhmen bekannt war. Die Langobarden, deren zeitweiliger Aufenthalt im südlichen Böhmen durch das Chronicon Gothanum und durch Gräberfunde ungefähr bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts bezeugt zu sein scheint, waren gegen Ende des fünften Jahrhunderts

schon mit dem Christentum in Berührung gekommen, auch wenn ihre Christianisierung erst unter König Grimoald († 681) vollendet wurde.

Die Tschecho-Slaven, deren Einwanderung der Verfasser in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts verlegt (28.), waren noch Heiden und unter ihrer Herrschaft verloren sich auch unter den etwa noch in Böhmen zurückgebliebenen Markomannen und Langobarden die Spuren des Christentums. Die erste Begegnung dieser Slaven mit dem Christentum verlegt der Verfasser in die letzten Jahre der Herrschaft Karls des Großen. Es war die Gewohnheit dieses gewaltigen Herrschers, unterworfene Völker so bald als möglich mit dem Christentum bekannt zu machen. Auch *Palacky* war dieser Ansicht. „Es lag im Geiste und im Interesse der Franken", schreibt er, „das Christentum überallhin zu pflanzen, wohin ihre Macht reichte". Auf dem Zuge gegen die Avaren im Jahre 791 nahm das Nordheer Karls unter der Führung des Grafen Theodorich und des Kämmerers Maginfried seinen Weg durch Böhmen. Im ersten Jahrzehnt des folgenden Jahrhunderts wird von kriegerischen Unternehmungen Karls gegen Böhmen gesprochen, ohne daß es klar würde, welchen Erfolg sie gehabt haben. Doch zählt *Einhard* in seiner Lebensbeschreibung Karls auch die Böhmen unter die Tribut zahlenden Völker. Böhmen muß also in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis vom fränkischen Reiche gelangt sein. Wie weit dieses Abhängigkeitsverhältnis zur Christianisierung des Landes beigetragen haben dürfte, ist nicht überliefert. Der Verfasser glaubt aber aus der regen Missionstätigkeit der Bayern, aus den politischen Verhältnissen und besonders aus noch vorhandenen authentischen Nachrichten über die Taufe von vierzehn böhmischen Fürsten mit ihrer Mannen im Jahre 845 in Regensburg schließen zu müssen, daß in Böhmen schon um die Mitte des neunten Jahrhunderts, also noch vor der Ankunft der Slavenapostel Cyrill und Method in Mähren, das Christentum ziemlich weit verbreitet war. Ja er glaubt sogar von einem christlich-slavischen Staatsverband irgendwelcher Art im Westen Böhmens sprechen zu dürfen, der politisch sich eng an das deutsche Reich anschloß (51). Dieser Verband kann nicht ohne Einfluß auf das übrige Böhmen geblieben sein und wird viel zur Christianisierung des ganzen Landes beigetragen haben. Auch von Bayern aus wurde die christliche Missionstätigkeit fortgesetzt. Für die engeren Beziehungen des Stiftes St. Emmeran in Regensburg zu Böhmen führt *N.* die Urkunde des Königs Ludwig des Deutschen vom 18. Januar 853 an, die dem Kloster den Besitz des Landes zwischen den Flüssen Aist und Narn von ihrer Mündung in die Donau bis

in den Nordwald ohne einen Grenzabschluß nach dieser Seite des Waldes bestätigte und somit die Ausdehnung dieses Besitzes in das Innere Böhmens gewährleistete. Auch die friedlichen Beziehungen verschiedener böhmischer Fürsten zu König Ludwig in den folgenden Jahren waren unzweifelhaft für die Ausbreitung des Christentums förderlich. Anzeichen hiefür erblickt der Verfasser in den Nachrichten der Fuldaer Annalen über den Grafen Thakulf, dessen tschechische Abstammung kaum in Zweifel gezogen werden kann.

Durch diese Ausführungen tritt *N.* in Gegensatz zu der besonders unter den slavischen Gelehrten verbreiteten Ansicht, daß den Anstoß zur Christianisierung Böhmens im weitern Umfange die Taufe des Herzogs Bořiwoi durch Methodius in Mähren gegeben habe. Der Untersuchung der Quellen und Grundlagen dieser Ansicht widmet der Verfasser das lange dritte Kapitel mit der Überschrift: „Der erste christliche Prager Herzog". Die Untersuchung geht sehr ins Einzelne und berücksichtigt auch tschechische Werke. Manche Benützer, denen tschechische Werke über diesen Gegenstand unzugänglich sind, würden hierin vielleicht mehr wünschen. Die Anmerkungen sind sehr zahlreich und drängen an manchen Stellen fast den Text in den Hintergrund. Hier kann nur das Ergebnis der sehr eingehenden und scharfsinnigen Untersuchungen kurz angedeutet werden. Der Bericht über die Taufe Bořiwois ist nur durch *Kosmas* beglaubigt, der aber hier nicht nach älteren Aufzeichnungen oder nach ununterbrochener Überlieferung arbeitete, sondern aus Abneigung gegen die Deutschen, deren Verfolgung durch Herzog Břetislaw er lobt, die Verdienste der Slaven durch diese damals verbreitete Erzählung hervorheben wollte. Die sogenannte *Christians*-Legende kann nicht als ältere, selbständige Quelle gelten, da die Ausführungen des Professors *Pekař* über diese Legende nicht überzeugend sind. Der vermeintliche *Christian* schrieb nach *Kosmas* und hat diesen benützt. „Die Taufe des Böhmenherzogs Bořiwoj durch den hl. Methodius", schließt der Verfasser, „noch weniger dessen persönliche Missionstätigkeit in Böhmen kann keineswegs als eine feststehende, historische Tatsache betrachtet werden" (209). „Nur so viel darf geschlossen werden, da es bei dem engen Zusammenhange der politischen und kirchlichen Verhältnisse in damaliger Zeit als selbstverständlich erscheint, daß infolge der politischen Anlehnung Böhmens an das stärkere Mähren zur Zeit der Herzogs Swatopluk auch mährische, also slavische Priester, aus der gerade damals unter des Methodius erfolgreicher Tätigkeit einen bedeutenden Aufschwung nehmenden mährischen Kirche als Missionäre nach Böhmen gezogen sind und vielleicht sogar die heilige Ludmilla

getauft haben" (210). Eine Ausdehnung der Erzdiözese des heiligen Method hat nicht stattgefunden, da sonst die bayerischen Bischöfe auch hier wie in Mähren ihre Diözesanrechte geltend gemacht haben würden. Der heilige Methodius selbst ist nie nach Böhmen gekommen. Ihm kann demnach auch die Christianisierung des Reiches nicht zugeschrieben werden. Der erste christliche Herzog war nicht Bořiwoj, sondern der Sohn Ludmillas Spitigniew. Ludmilla hat ihren Gemahl überlebt und ist nach dem Zeugnisse der drei ältesten Wenzelslegenden (als die *N.* mit andern böhmischen Gelehrten die Legende *Gumpolds,* dann „*Crescente fide*" und „*Oportet nos*" bezeichnet) erst während der Verfolgung des Christentums durch Wenzels Mutter Drahomira als Märtyrerin gestorben.

Die Entstehung der Bořiwojlegende glaubt *Naegle* daraus erklären zu können, daß auch in Böhmen, wie in andern Reichen, das Bestreben sich geltend machte, den Ursprung des Christentums auf einen großen berühmten Heiligen zurückzuführen. Daß man dabei gerade auf den hl. Methodius verfiel, kann aus den engen staatlichen Beziehungen erklärt werden, die böhmische Große gegen Ende des neunten Jahrhunderts zum stärkeren Mährenreich unterhalten haben. Auch die Missionstätigkeit slavischer Priester in Böhmen mag dazu beigetragen haben. Der hl. Methodius war überhaupt als Slavenapostel oft Gegenstand der Legende. Auch die Bulgaren wollen ihren Fürsten Boris durch den gleichen heiligen Methodius getauft sein lassen und selbst die Wenden in der Lausitz erheben bis auf den heutigen Tag Anspruch darauf, von den heiligen Cyrill und Method missioniert worden zu sein. Nach der Historia Serbského Naroda von *Wilhelm Boguslawski* und *Michael Hornik,* Budissin 1884, ist der heilige Cyrillus bis in die Gegend von Görlitz im jetzigen Preußisch-Schlesien gekommen und hat in Jauernik an Stelle eines heidnischen Tempels eine christliche Kirche gebaut (215 f). Allein nach dem Verfasser ist die Bořiwojlegende erst im 11. Jahrhundert entstanden, als Herzog Břetislaw I (1034—1055) und Wratislaw II (1061—1092) Böhmen von Deutschland kirchlich und staatlich unabhängig zu machen suchten. Da bleibt aber noch zu erklären, wie damals noch der Ruf der Slavenapostel Cyrill und Method in Böhmen so verbreitet sein konnte, daß sie Gegenstand einer Volkssage wurden. Die Zerstörung des mährischen Reiches durch die Ungarn, die gänzliche Unterdrückung der slavischen Liturgie in Mähren haben unzweifelhaft das Andenken an das Wirken der beiden Apostel zurückgedrängt. Es muß demnach ein Anlaß gesucht werden, daß dieses Andenken nach fast zwei Jahrhunderten wieder auflebte und zwar so allgemein, daß es Gegenstand einer Volkssage

werden konnte. Auch die Verbindung eines kaum „aus der Reihe der reinen Sagengestalten der ersten Přemisliden“ hervortretenden Herzogs Bořiwoj mit einer unzweifelhaft geschichtlichen Persönlichkeit bedarf noch der Erklärung. Doch wird man auf eine Frage, deren Lösung nur auf Legenden sich stützt, nie eine ganz einwandfreie Antwort erwarten dürfen. Die ältesten Legenden kennen Bořiwoj nicht, wohl aber Spitigniew als ersten christlichen Herzog von Böhmen.

**Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte.** Von *Stephan Beissel S.J.* Mit 124 Abbildungen. Freiburg im Breisgau, Herder. 1915. XII + 513 S. in 8.

Es gibt viele Wallfahrtsbücher, teils besondere über bestimmte Wallfahrtsorte, teils allgemeinere, die Wallfahrten eines Landes oder eines Gebietes zusammenfassende, und ganz allgemeine, die ohne Beschränkung auf bestimmte Grenzen die berühmteren Wallfahrtsorte der ganzen Welt berücksichtigen. Der Verfasser des vorliegenden Werkes zählt selbst auf S. 296—298 43 der wichtigsten Wallfahrtsbücher auf und nennt hierauf an der Spitze eines jeden der folgenden Kapitel die wichtigeren Wallfahrtsbücher der in dem Kapitel behandelten Länder und Reiche. In den zahlreichen Anmerkungen wird noch eine Reihe anderer Wallfahrtsbücher verwertet, die in diesen Verzeichnissen übergangen sind. Die meisten dieser Bücher stammen aus der Zeit vom Beginne des siebzehnten Jahrhunderts bis zum Jahre der Erscheinung dieses Werkes. Es erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, auch ganz neue Werke, wie z. B. Histoire de Notre-Dame de Foy (Près Dinant) par l'abbé *Félix Fries*. Namur 1909 sind ihm entgangen, da sie in öffentlichen Büchereien nicht zu finden sind. Seine umfassende Kenntnis der Wallfahrtsbücher reicht aber hin, um das Urteil zu begründen: „Leider begnügen sich manche dieser Bücher mit Berichten über nicht genugsam verbürgte Erscheinungen und Wunder, weil der enge Gesichtspunkt der Beteiligten alles beherrscht. Eine vom allgemeineren Standpunkt ausgehende, vergleichende Zusammenstellung mit statistischen Angaben fehlt. Meist ist in den älteren Werken die historische Kritik ganz beiseite gelassen. Viele neuere Wallfahrtsbücher haben dagegen die Legende, deren Wert nicht gering anzuschlagen ist, und deren Kern oft wahre Tatsachen enthält, nicht berücksichtigt. Eine kunsthistorische Beurteilung der Gnadenbilder, die auch für deren Datierung Bürgschaften bietet, sucht man fast immer vergeblich in den bis jetzt

erschienenen Wallfahrtsbüchern" (V). Diese Mängel sucht *Beissel* zu vermeiden. Er hat die Legenden nach verschiedenen Gesichtspunkten mit einander verglichen und gefunden, daß sie sich in Gruppen vereinigen lassen, die Anhaltspunkte bieten zur Beurteilung ihrer Entstehung oder ihrer Glaubwürdigkeit. Eine große Zahl von Wallfahrtsbildern sind an Bäumen entdeckt worden, deren Holz dann in manchen Fällen zu Nachbildungen verwendet wurde, andere Bilder wurden bei oder in Seen, Teichen und Flüssen gefunden, wieder andere aus der Erde gegraben, manche verrieten ihre Fundorte durch Licht, andere blieben im Feuer erhalten, viele wurden durch Engel übertragen oder wanderten in der Nacht von einem Orte zum andern, manche bluteten, vergoßen Schweiß, tropften scheinbar von Milch oder Öl, die dann als Heilmittel galten, ältere Legenden und Erzählungen kehren an jüngeren Wallfahrtsorten wieder und sind den Ortsverhältnissen entsprechend umgestaltet worden. Der Verfasser macht an verschiedenen Stellen aufmerksam auf die Unhaltbarkeit vieler mit unkluger Zähigkeit als wahr verteidigter aber von anderswoher entlehnter Legenden oft sehr berühmter Wallfahrtsorte, besonders Italiens. Namentlich warnt er mit dem seligen *Petrus Canisius* vor allzugroßer Leichtgläubigkeit bei Erzählung von Erscheinungen und Übertragungen, weil diese öfters von einem Bilde auf das andere, von einem Orte zum andern übertragen werden, ohne jedoch damit sagen zu wollen, daß Erscheinungen nirgends mit Sicherheit nachweisbar sind. Es muß daher jeder einzelne Fall genau untersucht werden, um festzustellen, ob es sich um Tatsachen oder um Betrug oder Täuschung handelt. Mit den Erscheinungen und außergewöhnlichen Vorkommnissen der Wallfahrtslegenden sind aufs engste verwandt die Heilungen und wunderbaren Gebetserhörungen. Hier läßt sich aber leichter die Wahrheit ergründen, weil es bei vielen solchen Wundern an Zeugen nicht mangelt. Glaubwürdige Zeugnisse von wunderbaren Gebetserhörungen wurden an vielen Wallfahrtsorten gesammelt und sorgfältig aufbewahrt, wie es heute noch in Lourdes geschieht (69 ff). Wenn es auch nicht leicht ist, ein Wunder wirklich nachzuweisen, so läßt sich doch genau feststellen, was geschehen ist, mag es nun ein Wunder sein oder ein natürliches Ereignis. Da in manchen Fällen auch Wunder genügend bezeugt sind, spricht die Kirche von „Gnadenbildern", wunderbaren (*imagines miraculosae, prodigiosae*) und „wundertätigen Bildern" (*thaumaturgae*). Dagegen trat die Kirche stets der Ansicht entgegen, als ob die Wunderkraft im Bilde selbst zu suchen sei. Sie gestattete die Verehrung, weil diese Bilder den Gläubigen Anregung boten und sie zum Vertrauen auf die Für-

bitte der dargestellten Heiligen ermutigten, aber nicht weil der Geist der Gottesmutter oder der Heiligen in ihnen wohnte (78 ff).

Künstlerisch haben viele Wallfahrtsbilder geringen Wert und sind aus dem unscheinbarsten Stoffe hergestellt, andere sind nur unvollkommene Nachbildungen älterer Wallfahrtsbilder, doch gibt es auch Wallfahrtsbilder aus Elfenbein, Marmor u. s. w. Ihr Alter wird oft vom Volksglauben weit hinaufgeschraubt, manche Bilder sollen sogar vom heiligen Evangelisten Lukas gemalt worden sein, aber die Kunstgeschichte bestätigt diesen alten Ursprung nicht. Wohl aber wurden Gnadenbilder sehr weit übertragen und besonders von Ordensleuten in die entlegensten Niederlassungen mitgenommen. So beschlossen die Augustiner im Jahre 1753 bei ihrem Kapitel, das 1467 von Skutari nach Genazzano übertragene Gemälde „Unserer Lieben Frau vom Guten Rat" überall bekannt zu machen (89). Aus neuester Zeit ist bekannt die Verbreitung „Unserer Lieben Frau von der immerwährenden Hilf" durch die Redemptoristen, das als Lukasbild bezeichnet wurde, aber nicht vor dem vierzehnten Jahrhundert durch einen von der italienischen Kunst' stark beeinflußten Griechen gemalt wurde. An manchen Orten wurden auch die alten Wallfahrtsbilder durch Bilderstürmer zerstört und dann durch neuere ersetzt, ohne daß deshalb die Wallfahrt und das Vertrauen des Volkes abgenommen hätte. Merkwürdig sind die verschiedenartigen und doch sehr oft sich wiederholenden Namen und die sonderbaren Darstellungsformen, die der Verfasser im achten Kapitel (Ikonographie der Wallfahrtsbilder) näher beschreibt. Außer den Bildern und ihrer Behandlungen berücksichtigt der Verfasser auch die Weihegaben, die Zahl und Absichten der Pilger, ihre eigenartigen Gebräuche und die Pilgerlieder, die Wallfahrtskirchen und ihre Ausstattung. Im zweiten Teil verzeichnet er die wichtigeren Wallfahrtsorte auf der ganzen Welt und fügt bei vielen eine kurze Geschichte bei.

Das Werk hat daher großen Wert für Theologen, Kulturforscher und besonders für die Belehrung des Volkes, denn es ist eine Entwicklungsgeschichte des Wallfahrtswesens, und zeigt, welchen Nutzen es stiften kann, aber auch, welche Auswüchse und Verirrungen dabei vermieden werden sollen.

**Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna.** Ein Beitrag zur Geschichte Bonifaz VIII. Von Dr. *Ludwig Mohler*. Paderborn, Schöningh, 1914. XV + 285 S. in 8°. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. XVII. Bd.

Es war bekannt, daß die beiden Kardinäle Jakob und Peter Colonna in dem Kampfe des Königs Philipp eine verhängnisvolle Rolle gespielt haben, aber eingehendere Untersuchungen über ihr Verhalten und ihre Schuld fehlten noch. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gestellt, den Ursprung der Auflehnung der beiden Kardinäle gegen den Papst zu untersuchen und in ihrem Zusammenhange mit den Streitigkeiten des französischen Königs gegen den Papst aufzuklären. Es gelang ihm, durch gewissenhafte Ausnützung gedruckter und noch ungedruckter Quellen nachzuweisen, daß eine gewisse Gruppe von Kardinälen, darunter die beiden Colonna schon im Jahre 1295 sich wider Bonifaz erhoben und mit Hilfe des französischen Königs ihn zu entfernen trachteten. Das Verfahren Bonifaz VIII gegen die beiden Colonna tritt dadurch in neue Beleuchtung. Ob er aber vom Anfange an die beiden Kardinäle bekämpfte, weil sie die Rechtmäßigkeit seines Papsttums bestritten, scheint doch noch nicht genügend belegt zu sein, da die Zeugenaussagen bei dem Prozesse, der im Jahre 1311 vom Papste Klemens V in Avignon zur Rechtfertigung des Königs Philipp des Schönen veranstaltet wurde, nicht als vollgültiger Beweis für die Ansicht gelten können, daß der Papst schon beim Verhöre im Jahre 1297 die beiden Kardinäle geradezu um ihre Auffassung inbetreff seiner Rechtmäßigkeit gefragt habe. Es wäre kaum zu begreifen, daß Bonifaz im weitern Verlaufe des unerquicklichen Streites nie mehr auf diese Beschuldigung zurückgekommen wäre, wenn er schon damals davon gewußt hätte. Die Anlage des Werkes ist übersichtlich. Nach einer kurzen Einleitung über die Geschichte des Hauses Colonna geht *M.* sogleich zum Leben der beiden Colonna über und bemüht sich, aus Regesten, Chroniken und verschiedenen neueren Werken ein Bild von ihrer Jugend, ihrer Erziehung und ihrer Stellung zu den Vorgängern Bonifaz VIII zu gewinnen. Den Hauptteil des Werkes bilden die Kapitel IV und V: „Die Colonna im Kampfe mit Bonifaz VIII und im Bunde mit Philipp dem Schönen". Die weiteren drei Kapitel handeln über die Wiederherstellung der Colonna, über ihre Tätigkeit unter dem Papste Johann XXII und endlich über ihr Privatleben. In diesem letzten Kapitel berücksichtigt der Verfasser auch eingehend den religiösen Sinn Jakob Colonnas und seine Zurückhaltung im Kampfe, während Peter Colonna als der eigentliche Urheber des Streites bezeichnet wird, der auch bereit ist, gegen den Papst unwahre Aussagen zu machen. Den zweiten Teil des Bandes bilden urkundliche Beilagen, darunter drei unbekannte Briefe Bonifaz VIII und ungedruckte Aktenstücke zu dem Prozeß der Colonna gegen die Gaetani wegen des Schadenersatzes. Zur

Berichtigung der Ausgabe des Avignoner Prozesses von *Höfler* in den Abhandlungen der hist. Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften III 3 (1843) druckt *M.* auch einen Teil der Zeugenaussagen bei diesem Verhöre nach einer guten Handschrift ab. Alle Stücke sind erwünschte Beiträge zur Geschichte Bonifaz VIII.

**Die Breslauer Weihbischöfe.** Von Dr. *Joseph Jungnitz.* Breslau, Franz Goerlich, 1914. VIII + 453 S. in kl. 8°.

Die Breslauer Weihbischöfe haben wiederholt als Administratoren die große Diözese geleitet und sich besonders um die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse große Verdienste erworben. Sie waren daher in neuester Zeit öfters Gegenstand der Forschung. Der bekannte Geschichtschreiber von Neiße *Augustin Kastner,* der Verfasser der „Dokumentierten Geschichte des Bistums Breslau Dr. *Heyne* und der Archivrat Dr. *Pfontenhauer* haben ihre Reihenfolge festzustellen versucht und zu ihrer Geschichte wertvolles Material beigebracht. Ihre Arbeiten hat der Verfasser eingehend berücksichtigt und die Forschung besonders über die mittelalterlichen Weihbischöfe wesentlich ergänzt. Seine Darstellung bietet daher auch einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Entstehung dieser kirchlichen Einrichtung. In der Breslauer Diözese waren im Mittelalter außer den bestellten Weihbischöfen (*episcopi titulares*) auch fremde Bischöfe, die von ihrem Sitz vertrieben waren oder aus andern Gründen in der Diözese weilten, mit Erlaubnis oder im Auftrage des Ordinarius tätig. Solche fremde Bischöfe waren Bruder Veit aus dem Predigerorden, Bruder Herbord aus dem Franziskanerorden, Beichtvater der hl. Hedwig, Titularbischof Salvius von Tribunia, Bruder Ivan, Bischof von Lacedämon, Bruder Paul, Bischof von Scopoli, Bischof Nikolaus von Zengg und der Minorit Hartung. Sie alle waren nur vorübergehend in Schlesien und können daher nicht als eigentliche Weihbischöfe betrachtet werden. Die Reihe der Weihbischöfe beginnt mit dem Titularbischofe Paul von Banz aus einem hochangesehenen schlesischen Adelsgeschlechte. Sonst kennt *Jungnitz* bis zum Beginne des Luthertums noch 16 Weihbischöfe und überholt weit alle seine Vorgänger in der Darstellung ihres Wirkens. Mit dem Beginn der religiösen Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts wird auch die Geschichte der Weihbischöfe bedeutungsvoller. Manche haben lebhaft eingegriffen in den Kampf für die Erhaltung des katholischen Glaubens; andere erwiesen sich als schwach und nachgiebig. Die Geschichte dieser Glaubensbewegung in Schlesien wird ohne Berücksichtigung dieser Geschichte der Weihbischöfe nicht geschrieben werden können.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

1. **Die römische Frage nach dem Weltkriege.** Von Dr. *Karl Hilgenreiner*, Univ.-Professor in Prag. Zweite Auflage. Prag 1915, Bonifatiusdruckerei. 70 S.

2. **Italien und das Garantiegesetz.** Von Prof. Dr. *G. J. Ebers*. Köln 1915, Bachem. 62 S.

3. **Das Papsttum und der Weltfriede.** Untersuchungen über die weltpolitischen Aufgaben und die völkerrechtliche Stellung des Papsttums. Von Gerichtsassessor Dr. *Hans Wehberg*. 1915. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag. 131 S.

1. Die Notwendigkeit einer zweiten Auflage dieser Schrift nach Verlauf weniger Wochen seit ihrem erstmaligen Erscheinen beweist nicht nur das Interesse, welchem der Inhalt der Schrift begegnet, sondern auch die Gediegenheit, mit der sie den Gegenstand behandelt. Im ersten Abschnitt (S. 7—18) kommt die Notwendigkeit einer weltlichen Souveränität des Papstes zur gedeihlichen Ausübung seiner geistlichen Souveränität, in den drei folgenden (S. 19—48) die Wechselfälle des Kirchenstaates während des 19. Jahrh.s und in den beiden letzten Abschnitten (S. 49—70) die Lösung der „römischen Frage" zur Besprechung. Hier betont der Verf. ein Doppeltes: 1. Daß der Papst eine Entscheidung treffen kann und 2. daß er allein zu einer Entscheidung berechtigt ist. Grundlegend ist natürlich vor allem der erste Abschnitt, welcher zwar kurz aber prägnant und sachlich erschöpfend die Gründe für die Notwendigkeit einer völligen Unabhängigkeit des Papstes auch in weltlichen Dingen von jeder weltlichen Gewalt behandelt. Auch den nicht selten gehörten Einwurf, die Päpste genießen auch in ihrer jetzigen Lage sehr hohes Ansehen, läßt der Verf. nicht unbeachtet, sondern begegnet ihm mit gleichfalls nur sehr kurzen aber dafür umsomehr bezeichnenden Worten. Dem von einzelnen Seiten erhobenen Bedenken, daß der Papst durch den Kirchenstaat mit weltlichen Sorgen belastet und in politische Verwickelungen und Streitigkeiten hineingezogen werde, begegnet der Verf. mit dem Bekenner-Bischof *Martin* von Paderborn (S. 15) also: „Das alles ist wahr und doch sage ich und sage es mit allen redlichen und einsichtigen Katholiken der ganzen Welt: Der Kirchenstaat ist, wie die Dinge jetzt einmal stehen, ein notwendiges Annexum, wenn man will, ein notwendiges Übel des Papsttums".

Da der Umfang des Territoriums, über welches der Papst als unabhängiger Herrscher gebietet, nicht von ausschlaggebender Bedeutung ist, sollten alle jene, die vom italienischen Einheitsstaate nicht lassen wollen, umsomehr die Worte des Ver-

fassers bedenken (S. 61): „Europa kennt souveräne Staaten von 1½ Quadratkilometer Land mit 20.000 Einwohnern (Monaco), von 61 Qukm. mit 10.000 Einwohnern (San Marino), von 157 Qukm. mit 10.000 Einwohnern (Liechtenstein). Einen Winkel freier Erde in einem 28 (jetzt 35) Millionenland forderte seiner Zeit der päpstliche Moniteur de Rome für den Papst. Sollte für ihn auf dem Boden seines Italien nicht einmal soviel übrig sein, wie für den Fürsten von Monaco oder die halbjährigen Capitani Reggenti von San Marino? Er allein sollte Italiens Einheit gefährden?"

Wenn er dann namentlich in den beiden letzten Abschnitten betont, der Papst könne die heutige römische Frage lösen, ohne sich auf eine Besprechung der einzelnen möglichen Lösungen einzulassen, so wird man dieses Können nicht so zu verstehen haben, als ob es dem Belieben oder der Willkür des Papstes überlassen sei, in welchem Sinne er die Lösung vornehmen wolle. Können und beliebiges oder willkürliches Können sind nicht eins und dasselbe und wer sagt: „Der Papst kann die römische Frage lösen", sagt damit noch nicht, daß dieses Können an keine weiteren Normen gebunden sei. Ist ja doch schon jeder Autoritätsträger, der eine Regierungshandlung vornimmt, bei dieser Vornahme an Normen gebunden; um wieviel mehr der Papst bei der Lösung einer Frage, die so nahe das Interesse der Gesamtkirche berührt.

Die zweite Auflage ist von der ersten nur durch einige Zusätze zum letzten Abschnitt verschieden; mit Recht hat der Verf. S. 67 auf die Notwendigkeit einer Regelung auch der materiellen Lage des Hl. Stuhles aufmerksam gemacht.

Eine Bemerkung sei gestattet. Auf S. 9 gebraucht der Verf. den Ausdruck: indirekte Gewalt der Kirche anders als es sonst von den Kirchenrechtslehrern geschieht. Die indirekte Gewalt ist wesentlich Jurisdiktionsgewalt, nicht Eigentumsrecht; der Verf. bezeichnet das Eigentumsrecht der Kirche an zeitlichen Gütern und ihre Vollmacht, Eigentum zu erwerben, mit dem Ausdruck: indirekte Gewalt. Es scheint mir aus mehreren Gründen besser, von der gewöhnlichen Ausdrucksweise nicht abzuweichen. Das Recht der Kirche, materielle Güter zu besitzen, sollte in die Kontroverse über die indirekte Gewalt der Kirche über zeitliche Angelegenheiten nicht hineingezogen werden.

2. Während *Hilgenreiner* den geschichtlichen Untergrund der heutigen römischen Frage ausführlicher darlegt, finden sich von *Ebers* mehr die dem Garantiegesetze vorangehenden diplomatischen Verhandlungen („I. Der Untergang des Kirchenstaates und die Entstehung des Garantiegesetzes" S. 7—31) besprochen und die Be-

stimmungen des Garantiegesetzes selbst vom juristischen Standpunkte aus beleuchtet (II. Italiens Verpflichtungen aus dem Garantiegesetze S. 32—62). Wichtig sind namentlich die Verhandlungen von 1860/1 über die Artikel, die für das spätere Garantiegesetz offenbar als Vorlage verwendet wurden. Was man damals von Pius IX verlangte, dem er aber das entschiedene, von der ganzen katholischen Welt mit größter Genugtuung aufgenommene *Non possumus* entgegensetzte, war der einfache Verzicht auf den Kirchenstaat (mit Ausnahme der città Leonina) „vermittelst eines zweiseitigen Vertrages“ (*Ebers* S. 15). Daß die Annahme des sog. Garantiegesetzes von 1871 seitens des Hl. Stuhles im Sinne der italienischen Regierung gleichfalls die einfache für immer geltende Verzichtleistung auf den Kirchenstaat bedeuten sollte, kann keinem Zweifel unterliegen. Den Charakter des Garantiegesetzes beschreibt der Verf. S. 30 f mit den klaren Worten: „Italien erblickt in der Eroberung des Kirchenstaates den völkerrechtlich legitimen Rechtserwerb des ganzen Gebietes einschließlich des Vatikans, so daß es weder ein päpstliches Staatsgebiet noch päpstliche Untertanen mehr gibt, der Papst vielmehr selbst durch seine Depossedierung italienischer Untertan geworden ist. Unter freiwilliger Beschränkung seiner Staatsgewalt habe Italien dem Papst zur Sicherung der freien und unabhängigen Ausübung seines Amtes als Oberhaupt der Kirche die persönlichen Ehren eines Souveräns, Unverletzlichkeit, Unbetretbarkeit seiner Residenz, Freiheit des Verkehrs mit der katholischen Welt und völkerrechtlichen Schutz seiner und der bei ihm beglaubigten Gesandten der fremden Mächte zugesichert“. Die italienische Regierung hatte, wie auch aus den vorhergehenden Verhandlungen hervorgeht, sehr wohl erkannt, daß sie mit Rücksicht auf die Katholiken des ganzen Erdkreises und mit Rücksicht auf die Regierungen der Länder, in welchen die Katholiken wohnen, dem Papste eine Ausnahmsstellung zuerkennen mußte; aber weder durch diese Absicht, noch durch das Geschehenlassen oder die etwa stattgehabte Billigung des Gerantiegesetzes seitens auswärtiger Regierungen oder durch die Beglaubigung vom Gesandten beim Hl. Stuhle und ähnliche Akte hat das Garantiegesetz einen internationalen Charakter erhalten; es war gedacht und ist bis heute ein inneritalienisches Gesetz, dessen Auslegung und Ausführung der italienischen Regierung überlassen bleibt.

Die Annahme desselben seitens des Hl. Stuhles würde demnach eine Anerkennung der weltlichen Oberhoheit Italiens über den Papst in sich schließen. Sehr lesenswert sind auch die juristischen Erörterungen zu den einzelnen Artikeln des Garantie-

gesetzes; sie befestigen in der Überzeugung von der Unhaltbarkeit des gegenwärtigen Zustandes.

Die Schrift bildet den 4. Band der von Dr. *Karl Hoeber* herausgegebenen sehr empfehlenswerten Sammlung „Zeit- und Streitfragen der Gegenwart“ (Köln, Bachem).

3. Auch diese Schrift ist sehr interessant und lesenswert. Der Verf. erwartet behufs der Vermeidung künftiger Kriege sehr viel von den Haager Friedenskonferenzen und dem Schiedsgerichtshof, und tritt ein für die Teilnahme des Hl. Stuhles an denselben. Eine von ihm veranstaltete Rundfrage ergab die in den pazifistischen Kreisen vorhandene „Überzeugung, daß das Heil der Zukunft in der Fortentwickelung des Haager Werkes liegt“ (S. 116). Zu diesem sollten aber die Päpste herangezogen werden. Wer ist, so fragt der Verf., indem er noch insbesondere auf den jetzigen Hl. Vater Rücksicht nimmt, „mehr berufen mitzuwirken, als der große Fürst, der unparteiisch über allen Völkern steht und nichts im Auge hat als die Wohlfahrt der ihm anvertrauten Gläubigen! Ihm, der in den trüben Zeiten dieses Krieges der armen Menschheit die leuchtende Hoffnung vorangetragen hat, daß es dennoch einmal möglich sein wird, den Krieg restlos zu überwinden, gebührt ein Ehrenplatz bei dem künftigen Zusammentritt der dritten Haager Konferenz. Damit aber die Mitwirkung des Papstes fortan auch rechtlich gesichert sei, sollten die Völker nicht mehr zögern, dem Papsttum diejenige internationale Stellung anzuweisen, die man ihm vorenthält und deren Erlangung ein Segen wäre nicht nur für das Papsttum selbst, sondern für die ganze Menschheit“. Als Grund, der ihm die Teilnahme des Papstes an den internationalen Beratungen der Mächte so wichtig erscheinen läßt, gibt der Verf. das beständige Eintreten der Päpste für Gerechtigkeit an (S. 94 f): „Der wahre Friede kann nur durch Gerechtigkeit geschaffen werden. Diese Idee tritt ungefähr in allen Aussprüchen der neueren Päpste hervor“. In dem Haager Friedenswerke „erblicken die Päpste keineswegs ein Allheilmittel gegen die Kriege. Viel wichtiger ist es, die auf Gerechtigkeit gegründete internationale Ordnung zu sichern, was heute am besten durch Vervollkommnung der Haager Friedenskonferenzen geschieht . . . Der Weg, den hier die Päpste gewiesen haben, ist der richtige, und wird im Laufe der Zeit, insbesondere nach den bitteren Erfahrungen des Weltkrieges immer mehr als solcher erkannt werden“. Er weist auf mehrere Kundgebungen der Päpste hin, namentlich auf solche Leos XIII, in denen dieser Gedanke ausgesprochen wird, so z. B. auf das Schreiben des Kardinals Rampolla an den russischen Ministerresidenten

Tscharykoff in Rom, in dem es heißt: „Der Papst hält daran fest, daß der Friede keinen Bestand haben kann, wenn er sich nicht auf die Grundlage des christlichen öffentlichen Rechtes stützt, worauf die Eintracht der Fürsten unter einander und die Eintracht zwischen den Völkern und ihren Fürsten beruht. Damit das gegenseitige Mißtrauen und die Veranlassungen zu Angriffs- und Verteidigungskriegen schwinden . . . ist es erforderlich, daß die christliche Gerechtigkeit volle Geltung in der Welt habe, daß die Grundsätze des Evangeliums wieder zu Ehren kommen und daß die schwierige Kunst, die Völker zu regieren, zum Hauptfaktor die Gottesfurcht habe, die der Weisheit Anfang ist". Das italienische Garantiegesetz hat sich als ungenügend erwiesen und ist zusammengebrochen: „Eine vorurteilslose Betrachtung der Lage des Heiligen Stuhles muß zu der Feststellung führen, daß es jetzt endlich Zeit ist, die Verhältnisse des päpstlichen Stuhles neu zu regeln und besser zu gestalten". Doch nimmt er zu der Frage, wie dieses geschehen solle, ob z. B. durch „eine Wiederaufrichtung des Kirchenstaates in irgend einer Weise" nicht Stellung; „sein Ziel war lediglich die Feststellung, daß *de lege ferenda* der gegenwärtige Zustand durchaus unbefriedigend ist und eine Besserung der Lage des Heiligen Stuhles, insbesondere eine internationale Garantie seiner Rechte erstrebt werden muß" (S. 9).

Auch dieser Schrift ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Für Weiterauflagen sei es gestattet, aufmerksam zu machen, daß die jüngst geschehene Akkreditierung von Gesandten Englands und Hollands beim Hl. Stuhle wohl nicht „für ausschließlich weltliche Dinge" (S. 32) stattgefunden hat, wenn diese auch den unmittelbaren Anlaß mögen gegeben haben. — Aus einer Mitteilung des „Osservatore Romano", welche auch unsere öffentlichen Blätter weiter verbreitet haben, geht wohl mit Sicherheit hervor, daß die Gesandten Österreichs, Preußens und Baierns beim Hl. Stuhle ihren Aufenthaltsort bei Ausbruch des italienischen Krieges nicht lediglich aus Taktgefühl verlassen haben (S. 33); keine Macht würde sich das Recht freier Korrespondenz mit ihren Vertretern nehmen lassen; das Ansinnen der italienischen Regierung an die Gesandten der drei Mächte war nicht minder für diese Mächte, selbst als für den Hl. Stuhl unannehmbar[1]).

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

---

[1]) S. 14 ist Causerio statt Camerino gedruckt und S. 43 wird es *„Scheicher"* statt *„Schleicher"* heißen müssen.

**A pannonhalmi föapátsági föiskola évkönyve az 1914—1915—iki tanévre.** (Jahrbuch der Hochschule der Erzabtei O. S. B. zu Martinsberg für das Studienjahr 1914/15. Herausgegeben von Dr. *Irenaeus Zoltványi.* Martinsberg 1915. 380 S.).

Der umfangreiche Band enthält neben literarischen, geschichtlichen und mathematischen Artikeln auch zwei theologische Arbeiten.

1. Die erste ist die kirchenrechtliche Bearbeitung der Dekrete Pius X über die Ordensreform. Der Verfasser, Dr. *Aegidius Schermann,* bietet uns ein einheitliches, klares Bild über alle Neuerungen, die von der *Congreg.-Reg.* unter dem Pontifikate und im Geiste des großen Papstes publiziert wurden. An erster Stelle handelt er über die Gründung neuer Kongregationen, über die Hindernisse des Eintrittes, endlich führt er uns alle Phasen des Ordenlebens vor vom Noviziate angefangen, wobei er sich nicht nur sehr eingehend mit der äußeren Disziplin beschäftigt, sondern auch eine überaus reiche Darlegung über den Ordensgeist und die innere Disziplin gibt. Ein längeres Kapitel handelt über die vielbesprochene Frage der Beicht der Ordensleute, das letzte über die Ausschließung aus dem Orden und den Austritt aus demselben. — Die Einteilung ist übersichtlich, die Sprache leicht und verständlich. Der Artikel bietet eine kurze Zusammenfassung, so daß wir ein klares Bild über die so zahlreichen und wichtigen Reformen des großen Papstes bekommen.

2. Auf Seite 161—228 schreibt der bekannte ungarische Schriftsteller Dr. *Viktorin Strommer* über den Benediktinerabt *Izidor Guzmics* (1786—1839), einen Mann von edlem Herzen, festem Charakter, der sich in der Politik, Literatur und Ordensgeschichte einen berühmten Namen gemacht hat. In dem vorliegenden Artikel beschäftigt sich Dr. *Strommer* mit Guzmics' theologischen Werken, die uns ein Urteil über seine Bedeutung als Theologe ermöglichen. — Guzmics hatte eine sehr schwache philosophische Ausbildung, die Scholastik war ihm ein völlig unbekanntes Gebiet, *Kant* hingegen überschätzte er. Der spekulativen Dogmatik abgeneigt, war er nur Polemiker. Sein Hauptziel war die Zurückführung der Protestanten in den Schoß der kath. Kirche, deshalb scheute er sich auch nicht, den alten Lehren in manchen Punkten ihretwegen etwas von ihrer Strenge zu nehmen, manche Dogmen abzuschwächen; er kam sogar zu der Folgerung, daß die Dogmen sich mit der Entwicklung der Kultur auch verändern könnten. Um nur einige Stellen zu berühren, so lesen wir, daß nach Guzmics die Erbsünde nichts anderes ist als die Konkupiszenz; die heilige Schrift ist zwar Gottes Wort, aber die göttliche

Einwirkung bewahrt den Hagiographen nur vor Fehlern. Seiner Meinung nach sind „die menschliche Willensfreiheit, Schöpfung, göttliche Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele ungewiß, wenn die Offenbarung sie nicht bestätigt“ (S. 176). Auf die Frage: Gibt es einen Gott? kann nur der Glaube eine sichere Antwort geben. Ihm gilt nur ein Gottesbeweis, nämlich der kosmologische, aber mit 25—30 Zeilen wird er abgetan. Guzmics wußte überhaupt die Argumente der Scholastik nicht zu schätzen, er litt unter dem Einflusse *Dobmayers* und *Hermes'*. Bei der Erklärung des Glaubensaktes spielt bei ihm neben Verstand und Wille auch das Herz eine besonders große Rolle, ganz seinem Charakter entsprechend, da er uns als ein herzensguter Gefühlsmensch geschildert wird. Weil er mit den Protestanten zu tun hatte, betonte er stark die Autorität der heiligen Schrift, obschon er auch die Tradition als Glaubensquelle anerkannte. Seine Meinungen über den Zustand des ersten Menschenpaares waren grundfalsch (*haeresi proxima*); bezüglich der Erbsünde schloß er sich an *Hermes* an. Merkwürdigerweise schrieb er dennoch über die Gnade ganz korrekt. Dem Papsttum spricht er nicht den Primat ab, obschon er sonst von den Ansichten des *Febronius* ganz durchdrungen war. Das Konzil stellte er über den Papst; die Papstwahl sollte von den Kardinälen vorgenommen werden, die aus allen Nationen durch ihre Herrscher ernannt wären; ihre Anzahl wäre überaus groß. Bei der Definition des Infallibilitätsobjektes ließ er die Dogmen unberührt, leugnet aber die Unfehlbarkeit der Kirche *in quaestione facti, in doctrinis adiaphoris, in canonizatione sanctorum* und endlich *in rebus rituum et disciplinae.* Seinen eschatologischen Ansichten nach gibt es im Fegfeuer noch akzidentelle Verdienste; in die Hölle kommen nur die monströsesten Sünder der Welt; sie ist auch ewig aber nur deshalb, weil sich die Sünder nicht einmal in der Hölle bekehren können. Die Mariologie fehlt ganz, in $9^1/_2$ Zeilen bespricht er die Gottesmutterschaft der seligsten Jungfrau.

Dr. *Strommer* verschweigt oder verschönert nicht die Fehler des großen Mannes, der ein Kind seiner Zeit war; seine Werke schrieb er in der besten Absicht und mehrere sogar mit kirchlicher Erlaubnis. Dies sei zu seiner milderen Beurteilung gesagt. Der Artikel ist klar geschrieben, jedem Irrtum wird die streng kirchliche Sentenz entgegengestellt. Das Elaborat wurde auch in der ungarischen Literatur warm aufgenommen, die ja bisher an solchen Ausarbeitungen überaus arm ist.

Innsbruck. Dionysius Szittyay S. J.

**Die kirchliche Kunst in Wort und Bild.** Praktisches, alphabetisch geordnetes Handbuch für Geistliche, Lehrer, Künstler, sowie für Mitglieder des Kirchenvorstandes und des Paramentenvereines. Von *Karl Atz*, k. k. Konservator der Kunstdenkmale. Neubearbeitet von *Steph. Beissel S. J.* Vierte Aufl. (VIII + 628 S. gr. Lex.-Oktav mit 1510 Illustr. M 22.—, Originalbd. M 26.—). Regensburg 1915, Verl. vorm. G. J. Manz.

Schon die zweite Auflage des beliebten Atz'schen Handbuches (Bozen 1884) bezeichnete sich als bedeutend erweitert; seitdem ist das Werk noch weit mehr als doppelt so groß geworden. Gegenüber der 3. Auflage (Regensburg 1899) ist besonders das Illustrationsmateriale sehr stark angewachsen. Die neue Herausgabe vermochte der hochbetagte Verfasser nicht selbst zu besorgen; seiner Bitte um Aushilfe konnte noch P. *Steph. Beissel S. J.* entsprechen († am 30. Juli 1915), eine anerkannte Autorität auf dem Gebiete kirchlicher Kunstgeschichte.

Auch in der so reich ausgestalteten neuen Ausgabe will das Werk bleiben, was es ursprünglich sein wollte, nämlich ein durchaus praktisches, gemeinverständliches Nachschlagewerk für das deutsche Sprachgebiet. Daher bringt es keine weitschweifigen Erörterungen, die höchstens für Fachgelehrte ein Interesse haben würden, obschon bei wichtigeren Gegenständen auch auf eine gute historische Begründung gezielt wird; in derselben praktischen Absicht wird Heimatliches vor Fernliegendem bevorzugt, und insbesondere wird Artikel für Artikel so ausgiebig durch Bilder veranschaulicht, daß man das Meiste nicht bloß lesen, sondern sozusagen allseitig betrachten kann. Der Zweck des Buches, „zu einer für die gewöhnlichen Verhältnisse ausreichenden Kennerschaft zu verhelfen, Künstlern in manchen Fragen eine Auskunft zu geben", Zeichnern und Handwerkern „ein Musterbuch mit vielen, praktisch verwendbaren Vorbildern" zu bieten, erscheint aufs beste erreicht. Wer noch über diese Zwecke hinaus seine Kenntnisse erweitern will, findet auch hiefür in den reichen Literaturangaben willkommene Wegweiser.

Soll man von dem gehaltvollen Werke noch mehr verlangen, als es schon anbietet? — Nach der rein liturgischen Seite allerdings wäre hie und da eine Ergänzung oder eine genauere Fassung noch wünschenswert (z. B. bei den Darlegungen über *Altare fixum* und *portatile* S. 18 ff., Beleuchtung S. 103 und Wachskerzen S. 611, Bischöfl. Paramente S. 125, Kelch S. 343, Seide S. 547 u. aa.). Meistens könnte es genügen, derartige Stellen wenigstens an der Hand der vorzüglichen Indices von 1901 u. 1912 zu den Decreta authentica Congr. Ss. Rituum zu überprüfen und zu vervollständigen.

Wer einmal an sich selbst etwas von den Schwierigkeiten erfahren hat, die mit Neuanschaffungen oder Wiederherstellungen kirchlicher Gebrauchsgegenstände gerade deshalb verbunden zu sein pflegen, weil es an praktisch brauchbaren Winken für das Schaffen in gut kirchlichem Geiste fehlt, wird den „neuen *Atz*" mit Freuden begrüßen und ihn auch darum empfehlen, weil er bei vielen einschlägigen Fragen das mühevolle Herumsuchen in verschiedenen getrennten Behelfen überflüssig macht.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

*Cl. Baeumker*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band XVII Heft 2—3: *J. A. Endres*, **Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie.** Münster 1915.

Band XIV Heft 5—6: *Georg von Hertling,* **Albertus Magnus**, Beiträge zu seiner Würdigung. Münster 1914.

1. In einer Reihe von Aufsätzen, die teilweise schon früher veröffentlicht worden waren, behandelt der Verfasser mit gewohnter Sachlichkeit die philosophischen Anfangsbestrebungen aus der karolingischen Renaissancezeit, dann ausführlicher die Erscheinungen der Dialektik, ihre Ausartungen und den Kampf wieder dieselben im 11. Jahrhundert, in einem letzten Kapitel endlich die Anfänge des Nominalismus. In der Karolingerzeit bietet *Fredegisus,* Nachfolger *Alkuins* an der Schule von Tours, besonderes Interesse. *Fredegis* ist in seiner Schrift *„De nihilo et tenebris"* durch die positive Bewertung des *„nihilum"* ein merkwürdiger Vorläufer *Erugenas* geworden, wenn er auch nicht die Gleichsetzung des Nichts mit dem göttlichen Sein gelehrt hat, wie später der pantheistische Hofphilosoph Karls des Kahlen. Die große Bedeutung und Verbreitung der ungesunden Dialektik, einer merkwürdigen Parallelerscheinung zur alten Sophistik, sucht *Endres* ins rechte Licht zu setzen, indem er auf die häufige Erwähnung dieser destruktiven Richtung bei den Gegnern der Dialektik, besonders bei *Petrus Damiani* betont. Der Hauptvertreter der Dialektik, *Berengar von Tours,* ist nach *Endres* nicht durch eine nominalistische Philosophie, sondern infolge seiner Überschätzung des Vernunftverfahrens in Konflikt mit der Glaubenslehre geraten. Ein bisher wenig bekannter Gegner der Dialektik war der in Ungarn lebende Mönch *Gerard von Czanád.* Ausführlich wird das teilweise schon freundlichere Verhältnis *Lanfranks* zu einer gemäßigten Dialektik behandelt. Der Schlußabschnitt bringt eine anregende Studie über die Nominalisten *Johannes Sophista* und *Roscelin.*

2. Die vorliegende Schrift über Albert den Großen ist zum erstenmal im Jahre 1880 zur Feier des 600jährigen Todestages als Festschrift erschienen. Bei ihrer Neuherausgabe hat diese vortreffliche Arbeit Aufnahme in das große Sammelwerk der Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gefunden. Die Professoren *Baeumker* und *Endres* haben die Schrift, wie der durch seine jetzigen Berufsarbeiten vollständig in Anspruch genommene Verfasser selbst im Geleitswort sagt, durch Zusätze und Verbesserungen auf den Stand der heutigen Forschung gebracht. Die Darstellung weist in ihren drei großen Abschnitten: Albert der Große, sein Leben und seine Wissenschaft, — Über die Benützung der aristotelischen Schriften und die Gestalt der aristotelischen Philosophie bei Albert dem Großen, — Zur Charakteristik scholastischer Naturerklärung und Weltbetrachtung — fast keine Veränderungen auf. Die erwähnten Zusätze und Verbesserungen beziehen sich fast sämtlich auf neuere Forschungen und Literaturangaben und sind in Anmerkungen untergebracht. Es ist zu begrüßen, daß dieses gediegene Werk, das mit zu dem Besten gehört, was wir über Albert den Großen besitzen, in der neuen Gestalt der wissenschaftlichen Welt wieder dargeboten wurde.

Innsbruck. K. Six S. J.

**Excerpta ex Francisci Barton scripto „Phosphorus auctus".** Edidit Dr. *Antonius Podlaha.* Pragae 1915. 84 p. in 8. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. Metropolitani capituli Pragensis. XI.)

**Liber informationum** de altaribus, fundationibus et aliis divinis officiis in metropolitana ecclesia Pragensi peragi solitis nec non de ministris eiusdem atque de sepulturis et funeralibus per *Casparum Arsenium a Radbusa,* metropolitanae ecclesiae Pragensis decanum, conscriptus A. D. 1624 cum additamentis successorum ipsius. Edidit Dr. *Antonius Podlaha.* Pragae 1915. 140 p. in 8. Pret. 3 Cor. (Editiones archivii . . . XII.)

**Libri erectionum archidioecisis Pragensis saeculo XIV. et XV.** Liber VI. Edidit Dr. *Antonius Podlaha.* Fasciculus I. Pragae 1915. 48 pp. Pret. Cor. 1.50.

**Deutsche Erlässe der Reformations-Kommission in Böhmen** an die Bürger und andere Inwohner der Städte aus den Jahren 1627—1630. Herausgegeben von Dr. *Anton Podlaha.* Prag 1915. 92 S. in gr. 8. Preis 3 K. (Quellen-Sammlung zur Kirchengeschichte Böhmens des XVI.—XVIII. Jahrhunderts V.).

Der rührige und opferbereite Kanonikus von St. Veit in Prag Dr. *Anton Podlaha* hat teils auf eigene Kosten teils auf Kosten des „Stets Treuen Metropolitankapitels“ seine Quellenausgaben zur Kirchengeschichte Böhmens um vier neue Hefte vermehrt. Über die „Editiones archivii et bibliothecae S. F. metropolitani capituli“ wurde in dieser Zeitschrift schon früher öfters berichtet (Jahrg. 29 [1905] 764. Jahrg. 30 [1906] 376 und Jahrg. 36 [1912] 639 f). Nun liegen zwei neue Hefte vor, XI und XII, die dieselbe Einrichtung aufweisen wie die vorhergehenden. Nach einer kurzen Einleitung mit der Beschreibung der Handschrift, aus der der Inhalt entnommen wurde, beginnt der Abdruck der ausgewählten Stücke. Heft XI bietet Auszüge aus dem dicken Sammelbande des ehemaligen Kapiteldechants *Franz Barton,* des als Fortsetzung zu dem bekannten Werke „Phosphorus septicornis“ von *Thomas Pešina* gedacht war. *Barton* besaß aber nicht den Geist seines Vorgängers und schrieb daher vieles zusammen, was für die Geschichte keinen Wert hat. Darum bietet *Podlaha* in dem vorliegenden Hefte XI nur eine Auswahl der wertvolleren Stücke. Sie beziehen sich auf die Gunst des Kaisers Karl VI und seiner Tochter Maria Theresia gegen das Kapitel, auf die Schicksale der Domkirche St. Veit während der Belagerung der Stadt Prag durch den König Friedrich II von Preußen 1757, auf die Zusammensetzung des Metropolitankapitels zur Zeit *Bartons,* die Einrichtung des Chordienstes, auf die zum Kapitel gehörigen Kirchen und Kapellen und die Erzbischöfe. Die kurzen Lebensbilder der Erzbischöfe Matthaeus Ferdinand von Bilenberg, Johann Wenzeslaus Grafen von Waldstein, Johann Breuner, Ferdinand Reichsgrafen von Khünburg, Daniel Joseph Majer von Majern, Johann Adam Grafen Wratislaw von Mitrowitz, Johann Mauritius Grafen von Manderscheid und Peter Antonius Freiherrn von Przichowicz wurden nur insoweit abgedruckt, als sie zu dem Werke *Bergbauers* über Johann Nepomuk Ergänzungen bieten. So hat der Herausgeber aus dem umfangreichen Bande das Wertvollste der Geschichtschreibung zugänglich gemacht.

Das XII. Heft „Liber informationum“ hat für die Geschichte des Kapitels und seiner Amtsverrichtungen in der Kirche Bedeutung und war hauptsächlich zum Gebrauche des Kapiteldechants bestimmt.

Der Wert der „Libri erectionum“ ist bereits aus den früheren Ausgaben der ersten fünf Bücher, welche Dr. *Klemens Borový* vom Jahr 1875 bis 1889 veranstaltet hat, hinreichend bekannt. Es blieben aber noch acht Bücher ungedruckt. Der Inhalt dieser acht Bücher rechtfertigt die Bemühungen *Podlahas,* das Werk

seines Vorgängers *Borový* zu vollenden. Er hofft dabei auf die Unterstützung aller Freunde der böhmischen Geschichte. Daher ladet er alle ein, zur Abnahme des Werkes sich anzumelden. Der Preis ist niedrig: 5 Faszikel im Umfange des vorliegenden zu 7 Kronen. Da die „Libri erectionum“ das ganze Land berücksichtigen, wird der Aufruf sicherlich Widerhall wecken.

Auf die Quellensammlung zur Kirchengeschichte Böhmens des XVI.—XVIII. Jahrhunderts wurde in dieser Zeitschrift bereits aufmerksam gemacht (Jahrg. 33 [1909] 149—152). Nun liegt ein neues, fünftes Heft vor. Bei dem großen Interesse, das man der katholischen Generalreformation und Restauration in Böhmen in kirchlichen und gelehrten Kreisen entgegenbringt, ist zu erwarten, daß dieses neue Heft großen Beifall finden wird. Es enthält deutsche Erlässe der Reformationskommission in Böhmen und ist somit ein Beitrag zu der schon wiederholt angeregten Herausgabe der Ratschläge und Akten zur Geschichte der katholischen Generalreformation. Die vorliegende Sammlung enthält 107 Nummern von Erlässen der Kommissäre für die drei Prager Städte: Altstadt, Neustadt und Kleinseite aus den Jahren 1627—1630, als die katholische Reform in Prag auf die einzelnen Bürger ausgedehnt wurde und die vollständige Katholisierung aller Bürger, welche in Prag bleiben wollten, betrieben wurde. Ihr Inhalt bezieht sich auf die Schließung der „Nahrung“ einzelner Handelsleute oder Gewerbetreibenden, welche protestantisch bleiben wollten, auf die Verlängerung der Unterrichtsfrist für Bürger, die guten Willen zeigten, auf die Gewährung von Pässen zur Auswanderung und zur Wegführung oder zum Verkauf des Warenlagers, auf die Verhaftung und Bestrafung von Prädikanten, welche sich unbefugter Weise in Prag längere Zeit aufhielten, öfters auch auf die Milderung oder Erlassung von Strafen und auf die Verlängerung des Aufenthaltes. Merkwürdig sind S. 11 die Fragen, welche einigen Bürgern der Kleinseite, die protestantisch bleiben wollten, zur Beantwortung vorgelegt wurden. Sie sollten offenbar dazu dienen, die Ansicht der betreffenden Bürger hinsichtlich der Unfehlbarkeit der Kirche und der allgemeinen Konzilien kennen zu lernen. In den Antworten vermieden sie aber absichtlich, sich auf die Beantwortung dieser Fragen einzulassen und beharrten bei ihrer Versicherung, daß sie protestantisch bleiben und ohne ein Gewerbe zu treiben, in Prag als Private leben wollten. Auch das konnte ihnen nicht gestattet werden. Wenn aber jemand bereit war, innerhalb einer angemessenen Frist katholisch zu werden, dann wurde ihm das Gewerbe wieder eröffnet. Es sind also meist persönliche Angelegenheiten, die hier verhandelt werden, die aber in ihrer Vereinigung

dazu beitragen, ein allgemeines Bild zu geben, wie es bei der katholischen Generalreformation in Prag in den Jahren 1627—1630 zugegangen ist und welcher Mittel die Kommissäre sich bedienten, um die kaiserlichen Reformationserlässe durchzuführen. Das Verfahren wer jedenfalls milder, als die Persekutionsbüchlein es darstellen. Das Eigenartige dieser Ausgabe ist, daß auch die Inhaltsangaben der Stücke aus derselben Handschrift entnommen sind.

**Hessisches Klosterbuch.** Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Cassel, der Provinz Oberhessen und dem Fürstentum Waldeck gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften von *Wilhelm Dersch.* Marburg, N. G. Elwertsche Verlagshandlung (G. Braun), 1915. XXX + 158 S. 8°. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen und Waldeck XII).

Die Anregung des historischen Vereins für Steiermark, ein deutsches Klosterverzeichnis zu bearbeiten, und die Vorschläge der Gelehrten *Paul Kehr* und *Albert Brackman* auf dem internationalen Historikerkongreß zu Berlin (1909) zur Bearbeitung einer „Germania sacra", bewogen *Wilhelm Dersch,* einem schon oft gefühlten Bedürfnisse abzuhelfen und für die Gebiete Cassel, Oberhessen und Waldeck ein zuverlässiges Klosterbuch herauszugeben. Es enthält nicht allein eine genaue Aufzählung der Stifter und Klöster der bezeichneten Gebiete, sondern auch die wichtigsten Daten ihrer Geschichte, Nachrichten über den noch erhaltenen Bestand ihrer Archive und Büchereien, über die noch vorhandenen ungedruckten und gedruckten Quellen zu ihrer Geschichte, Darstellungen ihrer Geschichte und Werke, in denen diese Stifter und Klöster mehr oder weniger ausführlich behandelt werden. *D.* bleibt nicht, wie die meisten seiner Vorgänger beim Ausgange des Mittelalters stehen, sondern führte sein Verzeichnis bis in die neueste Zeit herab und berücksicht auch die Niederlassungen der Beginen und der neueren Kongregationen. — Das Vorwort gibt Aufschluß über die vorhandenen Vorarbeiten und über die Grundsätze, nach denen dieses Klosterbuch gearbeitet ist. Der Hauptteil der Arbeit ist das „Alphabetische Verzeichnis", nach den Orten geordnet, in denen sich die klösterlichen Niederlassungen befanden. Bei den Orten sind neben den amtlich gebräuchlichen Ortsnamen meistens auch die öfters vorkommenden älteren Namensformen des Ortes und der Klöster in Klammern hinzugefügt, doch wäre es wünschenswert, daß diese Formen im Inhaltsverzeichnis wie-

derkehrten, da dadurch ihr Auffinden erleichtert würde. Die Zugaben über die „landeshoheitliche Zugehörigkeit" des Ortes während des Bestehens der Niederlassung, die heutige politische Zuteilung nach Regierungsbezirk, Provinz und Kreis und die frühere und jetzige Diözesanzugehörigkeit, das Verzeichnis der Orden und Provinzen, denen die Niederlassungen angehörten, der heiligen Patrone der Stifter und Klöster, oder vielmehr ihrer Kirchen und die Ordnung der Klöster nach ihrem Gründungsjahr sind zugleich mit dem beigegebenen Kärtchen willkommene Hilfsmittel zur leichteren Benützung des Buches. Der Druck ist sehr übersichtlich und die Literaturangaben reichlich. Stellenweise wurde auch auf vorhandene Abbildungen der Klöster verwiesen. Von einer Aufzählung des Grundbesitzes der Klöster wurde abgesehen, da die bloße Nennung von Namen doch kein richtiges Bild gibt von dem Werte des Besitzes. Auch eine Aufzählung der Klostervorsteher mußte wegfallen, da in den meisten Klöstern keine lückenlosen Aufzeichnungen vorhanden waren. Die wichtigsten Archive und Bibliotheken, welche benützt wurden, sind nach dem Vorwort verzeichnet. Die historische Kommission für Hessen und Waldeck hat durch die Herausgabe dieses Werkes die Forschungsarbeit sehr erleichtert.

**Klemens Brentano.** Beiträge, namentlich zur Emerich-Frage. Von Dr. *Hermann Cardauns.* (Erste Vereinsschrift 1915. Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland.) Köln, Bachem, 1915. 130 S. in 8°.

Im Leben des Dichters Brentano ist noch manches unklar, was auch für die Beurteilung seiner Werke von einiger Bedeutung ist. Der bekannte Brentanoforscher *Cardauns* hat nun in einem Vortrage einen Überblick geboten über die neueren Arbeiten zum Leben und zur Beurteilung Brentanos und sie durch kritische Bemerkungen und eigene kleinere Untersuchungen ergänzt und berichtigt. Der Vortrag liegt in dieser ersten Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft zum Jahre 1615 erweitert vor und bietet auch für den Theologen beachtenswerte Beiträge zur Kenntnis des Lebens und Leidens Christi nach den von Brentano aufgezeichneten Erzählungen der ehrwürdigen Katharina Emmerich. Wenn der Verfasser die Urschrift Brentanos auch nicht einsehen konnte, so ist doch der Beweis erbracht, daß Katharina in ihren Gesichten von alten Erinnerungen oder von Mitteilungen Brentanos selbst abhängig war und daß somit ihre Gesichte nicht schlechthin als

Offenbarungen gelten können. Selbst in den von ihr berichteten Lebensumständen der Heiligen hat *C.* den Einfluß alter Legenden, besonders der *Legenda aurea*, erkannt. Man wird darum in Zukunft sehr vorsichtig sein müssen, wenn die Erzählungen Katharinas zur Bestätigung alter Legenden verwendet werden, und die Ergebnisse der vorliegenden Schrift bei Neuausgaben der Werke Emmerichs berücksichtigen müssen.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

**Die karolingische St. Benediktkirche in Mals** von Dr. *Josef Garber*. Mit 23 Tafeln und 2 Textbildern. 62 S. Lex.-Format. Selbstverlag des Museums „Ferdinandeum" in Innsbruck 1915. Preis K 7.—.

Eine kunsthistorische Studie fesselndster Art liegt da vor, auf welche der tirolische Klerus umsomehr stolz sein darf, weil einem seiner Angehörigen der Löwenanteil daran zukommt: die Bewältigung der Arbeit. Kundige, fleißige Hand hat ein „Dornröslein" aus dem Schlaf erweckt, hat die Kunstschätze des Tirolerlandes um „ein kunsthistorisches Denkmal ersten Ranges" vermehrt, von dem der Verfasser dieser hochinteressanten Kunststudie mit Recht sagt, daß „nicht bloß Tirol sondern das ganze Reich bisher kein Denkmal der Malerei besitzt, das ihm an die Seite gestellt werden kann" — d. h. der Besitz dieses Schatzes war wohl da — gehoben wurde er erst in jüngster Zeit durch Konservator Dr. *J. Garber*. Es sind dies die Wandgemälde der aus dem 9. Jahrhundert stammenden St. Benediktkirche zu Mals (Vinschgau), der erste und bisher einzig aufgefundene Rest von Fresken aus der Karolingerzeit auf deutschem wie deutsch-österreichischem Boden, die vollwertig den Funden in der Klosterkirche St. Johann in Münster-Graubünden an die Seite zu stellen sind. Interessenten seien darum auf diese dankenswerte Arbeit aufmerksam gemacht, die zugleich als Musterbeispiel dienen mag dafür, wie bei derartigen Rettungen bezw. Konservierungen vorgegangen werden soll — dürfte doch manchenorts noch Ähnliches unter verhüllender Tünche vorhanden sein.

Wien. H. v. Wörndle.

# Analekten

**Das Frauenstimmrecht im Lichte der christlichen Offenbarung.** Die gewaltigen Ereignisse der letzten Jahre, welche die ganze gebildete Welt in Spannung halten, haben alle anderen Fragen des öffentlichen Lebens und unter ihnen auch die Frauenstimmrechtsfrage mehr in den Hintergrund gedrängt. Selbst von den heftigen Leidenschafts-Ausbrüchen der bekannten englischen Wahlrechtlerinnen hört man seit vielen Monaten nichts mehr. Der furchtbare Krieg mag in Europa und anderswo vieles ändern; die Frauenfrage und mit ihr die Frauenstimmrechtsfrage wird voraussichtlich früher oder später wieder auftauchen. Denn sie hängt mit den unsere Zeit beherrschenden Grundideen sehr innig zusammen und daß der Krieg auf diese Grundideen einen umgestaltenden Einfluß ausüben sollte, dafür liegen wenigstens bis jetzt keine Anzeichen vor. Daher wird die Behandlung der Frauenstimmrechtsfrage auch jetzt noch zeitgemäß sein.

Doch wollen wir uns im Folgenden mit dieser Frage nicht im Allgemeinen beschäftigen, sondern vielmehr nur die besondere Frage zu beantworten suchen: Wie ist das Frauenstimmrecht vom Standpunkte einer christlichen Gesellschafts- und Familienordnung anzusehen und zu beurteilen? Wir verstehen unter dem Frauenstimmrecht auch nicht die Wählbarkeit der Frauen in die gesetzgebenden Körperschaften, also nicht das passive Wahlrecht. Denn betreffs dieses besteht unter den ernst zu nehmenden Gesellschaftspolitikern wenigstens insofern kaum eine Meinungsverschiedenheit, als alle die Einführung des passiven Wahlrechtes der Frauen für unzweckmäßig erachten. Anders ist es mit dem aktiven Wahlrecht. Bekanntlich ist dieses bereits in einigen Staaten eingeführt und soll sich, wie man hört, in ihnen auch nicht so übel bewähren. Also

nur dieses aktive Wahlrecht in die gesetzgebenden Körperschaften (Abgeordneten-Haus, Reichstag, Landtag u. s. w.) haben wir im Auge, wenn wir die Frage stellen, was die christliche Gesellschaftsordnung zum Frauenstimmrecht sagt. Da man unter der christlichen Gesellschaftsordnung jene versteht, welche mit den Lehren und Vorschriften der christlichen Offenbarung sich in Einklang befindet, so erhält unsere Frage die Bedeutung, ob in der christlichen Offenbarung sich Lehren und Vorschriften finden, welche entweder ausdrücklich und mit klaren Worten oder doch wenigstens in ihren vernunftmäßigen Folgerungen das Stimmrecht der Frauen ausschließen.

Nun muß sofort zugegeben werden, daß aus der christlichen Offenbarung sich kein Ausspruch angeben läßt, welcher die Teilnahme der Frauen an der weltlichen Gesetzgebung mit ausdrücklichen Worten verwirft. Ich sage: an der weltlichen Gesetzgebung. Denn was die Teilnahme an der kirchlichen Gesetzgebung betrifft — es ist wohl nicht unnütz, bei der Besprechung unserer Frage dieses besonders hervorzuheben — so ist es übereinstimmende Meinung der Theologen und Kirchenrechtslehrer, daß Personen weiblichen Geschlechtes jeder kirchlichen Weihe und Jurisdiktionsgewalt unfähig sind. Und es kann wohl auch keinem Zweifel unterliegen, daß diese Unfähigkeit nicht etwa bloß von der Kirche festgesetzt wurde, sondern vielmehr apostolischen Ursprungs oder — noch genauer gesprochen — von Christus selbst gewollt und durch die Apostel in die Gesetzgebung der Kirche aufgenommen ist. Keine Frau kann irgend ein Vorsteheramt in der Kirche innehaben, soll und kann auch nicht selbst von der obersten kirchlichen Autorität mit irgend einer kirchlichen Gewalt betraut werden, da keine kirchliche Autorität die Anordnungen Christi umzustoßen vermag, vielmehr dieselben aufs Gewissenhafteste auszuführen hat. Daher kann auch keine Person weiblichen Geschlechtes an der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt teilnehmen.

Anders ist es im Staate. Auch die oberste Staatsgewalt kann sich in Händen von Frauen befinden und die Geschichte erzählt bekanntlich von Kaiserinnen und Königinnen, welche durch ihre Herrschergaben so manche Herrscher männlichen Geschlechtes in Schatten gestellt haben. Die natürliche Staatenordnung schließt demnach die Teilnahme des weiblichen Geschlechtes an der Regierung nicht völlig aus. Die Frauen sind naturrechtlich nicht unfähig und es ist ihnen naturrechtlich auch nicht einfachhin verboten, ein Staatsamt innezuhaben, und darum ist es dem weiblichen Geschlechte auch nicht einfachhin untersagt, an der Staatsgesetzgebung durch die Ausübung des Stimmrechtes teilzunehmen.

Aber was ihnen als Personen des weiblichen Geschlechtes nicht abgesprochen zu werden braucht, das kann doch wegen der Stellung, welche nach dem Willen Gottes die Frauen in den Familien einnehmen sollen, ihnen versagt werden müssen. Und das scheint tatsächlich die christliche Offenbarung zu verlangen. Das Frauenstimmrecht verträgt sich nicht mit der christlichen Familienordnung. Sicherlich wäre es falsch, wenn man das männliche Geschlecht einfachhin als dem weiblichen übergeordnet hinstellen wollte. Daraus daß die Männer durchschnittlich an Körperkraft und an einzelnen Geistes- und Gemütsanlagen den Frauen überlegen sind, läßt sich sicher nicht eine in das Rechtsgebiet hinübergreifende Überordnung des männlichen über das weibliche Geschlecht folgern. Es gibt Menschenrassen, die andern Rassen an Geistes-, Gemüts- und auch an Körperanlagen weit überlegen sind. Nicht selten finden sich unter den Angehörigen einer und derselben Rasse, ja unter den Angehörigen eines und desselben Volkes Stämme oder Gruppen, welche die andern Stämme an seelischen und körperlichen Gaben übertreffen. Niemand wird daraus einen rechtlichen Vorrang der ersteren vor den letzteren ableiten wollen. Für das männliche Geschlecht lassen sich aus seinen der physischen Ordnung angehörenden Vorzügen umso weniger gewisse Vorrechte vor dem weiblichen Geschlechte folgern, als sich auch Geistes- und Gemütsanlagen anführen lassen, in denen durchschnittlich die Frauen den Männern überlegen sind.

Aber anders steht es nach der Lehre der christlichen Offenbarung mit der Familie. In ihr besteht keine volle Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau; vielmehr hat der Mann als Haupt der Familie zu gelten, dem nicht nur die etwaigen sonstigen Familienglieder, sondern auch die eigene Gattin Unterwürfigkeit schuldet. Wie das gegenseitige Verhältnis der beiden Eheleute gestaltet ist, darüber gibt uns die heilige Schrift mit sehr dankenswerter Klarheit Aufschluß. In Bezug auf den ehelichen Verkehr sind nach den Worten des Völkerapostels Mann und Frau ganz gleich gestellt[1]; keiner von beiden besitzt unter dieser Rücksicht ein Vorrecht. Anders aber ist es mit den sonstigen Beziehungen zu einander. Den völlig zerrütteten Familienverhältnissen der heidnischen Welt stellen sowohl der heilige Paulus als auch der heilige Petrus jene Ordnung entgegen, welche nach dem schon bei der Einsetzung der Ehe im Paradiese kundgegebenen Willen Gottes in der Familie herrschen soll. Nach dieser soll keine völlige Gleichheit unter den Ehegatten bestehen, vielmehr soll die Frau dem Manne untergeben sein, dieser über ihr

[1] 1 Kor 7,3 ff.

stehen. Es soll ein ähnliches Verhältnis bestehen, wie zwischen Christus und seiner Kirche. Diese ist Christo dem Herrn angetraut als heilige und unbefleckte Braut; Christus ist aber ihr Haupt und die Kirche ist diesem ihrem Haupte unterworfen *in omnibus*. „Die Frauen seien ihren Männern untergeben wie dem Herrn ... Wie die Kirche untergeben ist Christo, so auch die Frauen ihren Männern in allem" (Ephes 5,22 ff).

Im Briefe an die Kolosser (3. Kap.) schärft der hl. Paulus allen Familiengliedern ihre gegenseitigen Pflichten ein, den Frauen und Männern, den Eltern und den Kindern, nebst den Dienstboten. Von den Frauen sagt er: „Frauen seid untergeben den Männern, wie es sein muß im Herrn" (Koloss 3,18). Das Gleiche verlangt der hl. Petrus von den christlichen Frauen; er führt ihnen das Beispiel vor Augen, das die Frauen des Alten Bundes ihnen gegeben haben: „Gleicherweise seien auch die Frauen untergeben ihren Männern ... Denn so haben voreinst auch die heiligen Frauen, welche auf Gott gehofft, sich geschmückt, untergeben den eigenen Männern, so wie Sara gehorcht hat dem Abraham, „Herrn" ihn nennend" (I Petr III 1—7)[1]).

Die in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Programme einzelner Richtungen der Frauenbewegung, welche eine völlige Gleichstellung von Mann und Frau verlangen[2]), stehen also nicht mehr im Einklang mit den Forderungen der christlichen Lehre und Katholikinnen werden sich zu einem solchen Programme nicht bekennen dürfen[3]).

---

[1]) Im griechischen Urtexte wird an allen diesen Stellen das Wort ὑποτάσσεσθαι gebraucht, welches ebensowenig als der lateinische Ausdruck *subjectae, subditae sint* einen Zweifel aufkommen läßt, daß von einer wirklichen Unterwerfung die Rede ist.

[2]) „Die Ehe ist auch im Familienrecht als eine Gemeinschaft zweier völlig Gleichstehender aufzufassen. Die gesetzlichen Vorrechte des Mannes — besonders sein alleiniges Entscheidungsrecht in allen das gemeinschaftliche Leben betreffenden Angelegenheiten — sind zu beseitigen. Die elterliche Gewalt ist auch der Mutter in vollem Umfang zu gewähren". Programm des Bundes deutscher Frauenvereine 1907. — Die Frauenbewegung „verlangt eine Reform der Ehegesetze, durch welche beiden Ehegatten das gleiche Verfügungsrecht in allen gemeinsamen Angelegenheiten, insbesondere der gleiche Anteil an der elterlichen Gewalt gesichert wird". Programm des allgemeinen deutschen Frauenvereins 1905. (Beide Programme bei *Helene Lange*, Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen S. 131 u. 124).

[3]) Das Gleiche gilt selbstverständlich auch von jenen Protestanten, welche die heilige Schrift noch als Gottes Wort anerkennen.

Die Vorrechte des Mannes vor der Frau beziehen sich auf die sämtlichen Familienangelegenheiten. Wie die Kirche ihrem Haupte in allem unterworfen ist, so sollen nach der christlichen Familienordnung auch „die Frauen untergeben sein ihren Männern in allem".

Weiset nun die christliche Familienordnung dem Manne auch die erste Stelle zu und zwar nicht nur als Ehrenplatz, sondern mit dem Rechte, die gemeinsamen Angelegenheiten zu leiten und wo Meinungsverschiedenheit besteht, zu entscheiden, so weiset sie damit der Frau keineswegs eine unwürdige Stellung an. Dem Manne kommt wohl ein Vorrecht zu vor der Frau, aber keineswegs ein unbeschränktes Recht. Das Verhältnis von Mann und Frau hat nichts mit Tyrannei und Sklaverei zu tun. Wer aus der Unterordnung und Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann sofort folgert, es werde die Frau dadurch der Willkür des Mannes preisgegeben oder zu dessen Werkzeug herabgedrückt, beweist nur, daß es ihm gar sehr an dem so notwendigen Unterscheidungsvermögen fehlt. Gewiß wird es vorkommen, daß Ehemänner ihre Frauen nicht jene Stellung in der Familie einnehmen lassen, die ihnen nach Gottes Anordnung gebührt. Aber dann mißbrauchen Ehemänner ihre Rechte; und da ja alles mißbraucht werden kann, haben wir die Möglichkeit eines Mißbrauches seiner Vorrechte seitens des Ehemannes nicht weiter zu berücksichtigen. Nach der von Gott gewollten Ordnung muß der Ehemann vorerst die natürlichen Rechte, die seiner Frau wie jeder menschlichen Person zustehen, heilig halten und auch in der Ausübung seiner eigenen Rechte das gesamte christliche Sittengesetz, welches in allem Sanftmut und Liebe vorschreibt, beobachten. Ja, er soll bei der Ausübung seiner ehelichen Vorrechte sich stets bewußt bleiben, daß das oberste Gesetz, welches er seiner Gattin gegenüber zu beobachten hat, gerade das Gesetz der Liebe ist. Darum schärft der heilige Paulus, wie den Frauen Unterwürfigkeit unter ihre Ehemänner, so diesen letzteren Liebe zu ihren Gattinnen ein[1]).

Sodann kann er auch als Familienhaupt nur das von seiner Frau verlangen, was zum wahren Wohle der Familie, deren Glied die Frau bildet, erforderlich ist. Die Familie ist eine Gesellschaft und jede gesellschaftliche Autorität vermag nur das anzuordnen

[1]) „Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus seine Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat" Ephes 5,25. Der Mann soll seine Frau lieben als einen Teil seiner selbst; in Verbindung mit ihr stellt er erst das Wesen dar, welches zur Fortsetzung und Vervielfältigung des Menschengeschlechtes befähigt ist.

und von den einzelnen Gliedern der Gesellschaft zu verlangen, was zum wahren Wohle der Gesellschaft gereicht; gegen dieses wahre Wohl, ja über dieses hinaus vermag keine gesellschaftliche Autorität etwas. Vor allem aber ist zu betonen, daß die Frau dem Manne als Gehilfin für die Leitung der Familie zugewiesen ist. Daraus erwächst dem Manne nicht nur das Recht, von der Frau Hilfe zu verlangen, sondern auch die Pflicht, sie als seine Gehilfin durch die Tat anzuerkennen. Die Wahl der Person, der er das Gehilfenamt übertragen will, bleibt dem Manne überlassen; das Amt der Frau aber, Gehilfin in der Leitung der Familienangelegenheiten zu sein, stammt von Gott, dem Schöpfer und Erhalter des Menschengeschlechtes, der das, was schon die natürliche Ordnung verlangt, auch noch als seine Anordnung ausdrücklich kundgegeben hat, als er im Paradiese die Ehe einsetzte und dabei auch der Worte sich bediente: „*Faciamus ei adjutorium simile sibi*". So handelt der Mann gegen das durch den Ehevertrag erworbene Recht seiner Frau, wenn er sie von ihrem Platze an seiner Seite wegzudrängen und sie zu einem Werkzeuge seiner Bestrebungen machen, sie unter sich herabdrücken will.

Nicht etwa nur mit ihren Körperkräften, sondern auch mit ihren Geistesanlagen und mit ihrem Herzen soll die Frau Gehilfin des Mannes sein und soll der Mann sie als seine Gehilfin in Anspruch nehmen. Ändern und erweitern sich die Familiensorgen für den Mann, dann sollten sich auch in gleicher Weise und in gleichem Maße die Sorgen der Frau ändern und erweitern, auf daß sie mit Rat und Tat ihrem Manne sich als Gehilfin erweisen könnte. Die höhere Geistes- und Charakterbildung, welche in heutiger Zeit den Männern zur Verfügung stehen muß behufs gedeihlicher Leitung ihrer Familien, fordert daher nach den Grundlehren der christlichen Offenbarung über das Verhältnis der beiden Ehegatten zu einander auch eine erweiterte und vertiefte Frauenbildung, und aus diesem Grunde können und müssen sich die Vorkämpfer der christlichen Gesellschaftsordnung mit den Bestrebungen einer umfangreicheren und mehr vertieften Frauenbildung einverstanden erklären.

Nun setzt sich der Staat aus den Familien zusammen. Man hat mit Recht die Familien die Urzellen des Staates genannt. Wie jedes höhere psychische Lebewesen aus Zellen und den verschiedenartigen aus Zellen gebildeten Organen und Gruppen besteht, so wird auch der Staat als die in der natürlichen Ordnung höchste Gesellschaft aus Familien und den von diesen gebildeten verschiedenartigen Privatgesellschaften zusammengesetzt als sozialer Organismus. Der Staat ist aber nicht sich selbst Zweck; nichts

Zeitliches und Vergängliches, überhaupt nichts Erschaffenes kann sich selbst Zweck sein. Als Zweck des Staates kann nur das Wohl der Untertanen anerkannt werden und zwar, da diese durchschnittlich Glieder einer Familie sind und durch die Familie und das Familienleben ihr Wohl suchen, muß als Zweck des Staates vor allem das Wohl der Familien angesehen werden. Zu dem zeitlichen Wohle der Familien soll der Staat beitragen durch den Rechtsschutz sowie durch die Beschaffung anderer Mittel, welche die einzelne Familie weder durch sich allein noch auch durch private Vereinigungen, die mehrere unter einander bilden, sich beschaffen können. Alle jene also, welche in einem Staate an der Gesetzgebung teilnehmen, haben sich als Förderer des Familienwohles anzusehen und zu betätigen.

Ist es nun an sich schon unpassend, daß die Frau, welche in allen Familienangelegenheiten dem Manne nicht gleichgestellt ist, sondern untergeben sein soll, in politischen und überhaupt in öffentlich-rechtlichen Angelegenheiten das gleiche Stimmrecht haben soll wie der Mann, so muß man dieses Stimmrecht umso mehr als durch die christliche Familienordnung ausgeschlossen betrachten, als der Gegenstand auch der öffentlich-rechtlichen Fragen von größter Wichtigkeit für das Wohl der Familien ist. Die vom Staate zu treffenden Einrichtungen, über welche die allgemeine Abstimmung erfolgt, haben wenigstens vielfach eine weit größere Bedeutung für das Wohl einer jeden einzelnen Familie als das, was ein Familienhaupt für die Seinigen zu tun vermag. Das dem Manne zukommende Vorrecht, die Familienangelegenheiten zu leiten und in denselben zu entscheiden, bringt es demnach mit sich, daß ihm das gleiche Vorrecht auch bezüglich der öffentlichen Angelegenheiten gewährt werden muß. Ja man wird sagen müssen, daß es in diesen letzteren dem Manne noch eher zustehen muß, als in den Privatangelegenheiten einer Familie. Was also die christliche Offenbarung über das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau und über die Unterordnung der Frau unter den Mann in den Familienangelegenheiten lehrt, das läßt sich durch ein Argument *a minori ad majus* auch als bezüglich der Fragen des öffentlichen Rechtes einzuhaltende Norm erweisen. Aus diesem Grunde wird zuzugeben sein, daß wenigstens ein entscheidendes politisches Stimmrecht der Frauen mit der christlichen Familienordnung nicht in Einklang steht. Ob sich eine andere Art von Teilnahme der Frauen an den politischen Angelegenheiten finden läßt, welche ihrer Stellung in den Familien mehr entspricht, lassen wir dahingestellt sein. Selbstverständlich ist aber, daß sich gegen die Teilnahme unabhängiger Frauen

z. B. Witwen und anderer, die selbständig ein Hauswesen zu verwalten haben, am Gemeindestimmrechte nichts einwenden läßt.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

**Bedenkliche Religionspädagogik.** Im Februar-Märzheft 1916 der Zeitschrift f. pädagogische Psychologie u. experim. Pädagogik S. 68—74 erzählt Oberlehrer Dr. *Alb. Huth* in München, wie er mit 12—13jährigen Münchener Knaben „die grundlegendsten religionsphilosophischen Probleme" zu behandeln begonnen habe.

Zum besseren Verständnis schickt er voraus: „In meiner Klasse gibt es einfach gar nichts, das zwischen Schülern und mir nicht besprochen werden dürfte. Ich sage das vollkommen ohne Einschränkung — wir haben über Sexualprobleme, über Politik, über religionsphilosophische Probleme gesprochen — wie eben Freunde miteinander sprechen. Die Kinder wissen von mir alles, was sie wissen wollen, von meinen Verhältnissen, meinen Idealen u. s. w. . . Ich bin sogar so weit gegangen, einzelnen ausgewählten Zöglingen zu erlauben, daß sie ‚Du' zu mir sagen — eben, um das vollkommene Freundschaftsverhältnis auch äußerlich zum Ausdruck kommen zu lassen".

In gemeinsamer Besprechung mit den Kindern wurde ausgemacht, daß sie mithelfen sollten, eine Lücke der religiösen Literatur auszufüllen: es fehlen noch „Bücher, in denen steht, was sich Kinder über die Religion denken". Den Schülern sollten also einige Fragen zur schriftlichen Beantwortung vorgelegt werden. *Huth* wählte folgende 7 Fragen, zu deren Erledigung er „eine gute halbe Stunde Zeit verwenden" konnte:

1. Wie ist die Welt entstanden? Ergebnis: „4 Gruppen von Antworten: 1. Kant-Laplacesche Theorie mit dem Zusatz: Pflanzenreich aus Steinreich, Tierreich aus Pflanzenreich. 2. Biblischer Schöpfungsbericht. 3. Eigene Anschauungen. 4. Ignoramus".

2. Wie ist der Mensch entstanden? Antworten: „1. Darwinismus, 2. Materialismus, 3. Zeugungsakt, 4. Unkenntnis".

3. Was denkst du von Jesu Geburt? Ergebnis (mit *Huths* Worten): „Jesu Geburt wird im biblischen Sinne gedeutet: ‚Ich glaube, es ist eine unnatürliche Geburt' . . . Aber schon nahen die Zweifler: . . . ‚Ein Geist kann die Zeugung nicht vollführt haben und Joseph soll nicht sein Vater gewesen sein — also?' Noch einen Schritt weiter gehen andere Schüler: ‚Jesus ist nicht anders geboren wie die anderen Kinder auch' [die weitere Erklärung bleibt hier in der theol. Zeitschrift lieber weg] . . Die übrigen Kinder erklären ihr Nichtwissen . . ."

4. W i e e r k l ä r s t d u d i r d i e W u n d e r J e s u? *Huth* erhielt „für die Wunder Jesu: 1. Natürliche Erklärung. 2. Fälschung der Jünger. 3. Leugnung des Wunders“.

Über die weiteren Fragen: „Warum starb Jesus? Wer ist der hl. Geist? Betest du? was? warum?“ gingen in der religionsphilosophischen 1/2-Stunde keine genügenden Beantwortungen ein; die Fortsetzung wurde durch die Einberufung des Lehrers verhindert, der aber hofft, daß durch seine „bescheidenen Anfänge andere zu rüstigem Fortschreiten auf ähnlichem Wege aufgemuntert werden könnten“. Die 7 Fragen seien passend ausgesucht, nun wären weiter „zu jeder Frage eine große Zahl von Unterfragen festzustellen . . ; die Bibelbekenner würde ich durch weitere Fragen daraufhin prüfen, ob ihre Überzeugung wirklich standhält“.

Nicht zu übersehen ist, daß *H.* die Fragen entweder durch die Form (Was denkst du? . .) oder durch die Einbegleitung mit Absicht möglichst subjektiv gestalten wollte, denn mit „direktem Befragen wird man nichts ausrichten können — man erhält entweder keine Antwort oder lediglich eine Reproduktion auswendig gelernter Katechismuswahrheiten“. In einer Klasse dagegen, „in der der Lehrer der beste Freund seiner Schutzbefohlenen ist, in der vollkommen offene Aussprache herrscht“, brauche man nicht zu befürchten, „nur die alte eingelernte Leier hören zu bekommen“.

Schließlich spricht sich *Huth* mit großer Aufrichtigkeit über die zu erhoffenden praktischen Früchte der neuen Religionspädagogik aus. Das Ergebnis seiner „Voruntersuchungen“ lasse „hoffen, daß wir auf Grund der völlig durchgeführten Untersuchung zu einer Reihe von Reformforderungen für den Religionsunterricht kommen werden. Es wird sich wahrscheinlich zeigen, daß die bisherige Methode des konfessionellen Religionsunterrichtes, nach der den Kindern eine bestimmte festgelegte Lehre dogmatisch übermittelt wird, unhaltbar ist . . . Nicht eine wissenschaftliche Systematik ist einzudrillen, sondern die ewigen Probleme des Menschengeschlechtes sind vor den Kinderherzen aufzurollen . . . Wir werden unsere Schüler als Suchende aus der Schule entlassen . . .“

Was ist von dieser „Religionspädadogik“ zu sagen? — Die Antwort fällt nicht schwer. Voraussetzung der folgenden Bemerkungen ist, daß es sich um K i n d e r c h r i s t l i c h e r E l t e r n handelt.

1. Angenommen auch, eine ganz e i n w a n d f r e i e Untersuchung hätte zur Feststellung geführt, daß unter 12—13 jährigen Kindern Ungläubige und Zweifler sich befänden, so dürfte ein gewissenhafter Lehrer nur in klug schonender Weise nach den besonderen Ursachen der religiösen Verwahrlosung sich erkundigen

und das unternehmen, was sich zur Abhilfe tun läßt; inzwischen würde der rechte Erzieher selbst wenigstens durch Bekundung einer umso größeren Hochschätzung vor der christlichen Religion den armen Kindern zu Hilfe kommen, damit sie wieder in Ordnung gebracht würden, was ja auf dieser Altersstufe kein allzu schweres pädagogisches Problem ist. Aber freilich dazu gehört christliche Gesinnung in dem betreffenden Pädagogen. *Huth* aber hört, wenn die Kinder doch noch Glaubenswahrheiten vorbringen, nur eine „alte eingelernte Leier" heraus; er plant für die „Bibelbekenner", also für die doch noch religiösen Kinder, eine besonders scharfe Frage-Inquisition, ob denn — bei den Zwölf- bis Dreizehnjährigen! — „ihre Überzeugung wirklich standhält", und zielt letztlich auf Ersatz der Religion durch ein Suchen nach Religion. — Schlagender kann der Widersinn einer nicht konsequent konfessionellen Schule nicht bewiesen werden, als es *H.* wider Willen getan hat. — Immer ist vorausgesetzt, daß es sich um Kinder christlicher Eltern handelt.

2. War aber die Feststellungsmethode von *H.* einwandfrei? — Hoffentlich wird doch selbst die modernste Pädagogik 12—13jährige Kinder nicht als reif genug zur Erörterung der „grundlegendsten religionsphilosophischen Probleme" ansehen! Wie oft ist schon seit *Rousseau* der Zirkelschluß wiederholt worden: zuerst wird die wahre Religion Christi herabgesetzt und durch hochtrabende „Weltanschauungs-Probleme" verdrängt — *H.* selbst sagt S. 71 wörtlich von einer der Kinderantworten: „Von selbständigem Denken zeugt eine Weltanschauung, nach der die Welt durch Verdichtung aus Staubregen entstanden ist" — und wenn dann die so in Verwirrung gebrachte Jugend verworren redet, so ist an allem doch wieder die Religion Christi schuld und diese will man als unbrauchbar für die Jugendbildung erwiesen haben. Dem wegwerfenden Urteil *H.s* über den konfessionellen Religionsunterricht stehen entgegen die erfreulichsten Erfolge der um die Jugend im Geiste Christi sorgenden Katecheten. Gewiß ist, namentlich in Großstädten, manchmal auch religiöse Unwissenheit und Verwilderung anzutreffen; aber das kommt nicht vom konfessionellen Religionsunterricht her.

Die Religionspädagogik *Huths* trifft aber noch ein anderer Vorwurf. Natürlich wird er sich gegen die Annahme verwahren, daß er selbst die Kinder gegen die positive Religion eingenommen habe und an ihren Religionszweifeln mitschuldig sei. Aber ging seine Methode nicht von vornherein darauf hinaus, die „alte Leier" verstummen zu machen? Überdies gesteht er: „die Kinder wissen von mir alles, was sie wissen wollen, von meinen Verhältnissen, meinen Idealen", und mit Aufschlüssen über diese Ideale in Sachen

der Religion kargt *H.* auch nicht. Bei solch einem „vollkommenen Freundschaftsverhältnis" müssen 12—13jährige Kinder der suggestiven Kraft des Lehrers vollständig unterliegen; da bedarf es nicht einmal eines besonderen Augenmerkes auf die Widerstandskraft der „Bibelkenner".

Kurz, diese neueste Religionspädagogik ist — soweit es sich um Kinder christlicher Eltern handelt — eine erstaunlich aufrichtig

**Isaias 58.**

a 6 1 Qεrá' b.garôn, al-taḥśóch! — kaššofár harém qolách![1])

a'6 w.haggéd l.'ammî piš'ám — ulbêth Ja'qób ḥaṭṭothám.

b 6 2 w.'othî jom-jôm jidr.šûn — wεdà'th d.rachàj jeḥpaçûn,

c 7 kεgôj ašèr ç.daqá 'aśá — ŭmišpàṭ ĕlohâw lo-'azáb.

b'6 jiš':alûni mìšp.ṭe-çèdq — qirbàth Elohîm jeḥpaçûn.

c'7 3 Lamma çàmnu w.lô' ra'ìth[1]), — 'innînu nafšénu w.lô' thedá'?

d 6 hen-b.jôm çom.chèm timç.'u-ḥéfç — wεchól 'açç.bechèm tingóśu.

e 5 4 hen-l.rîb ŭmaççá taçûmu — ulhakkôth b.'egrof-rèš'.

e'5 lo-thaçûmu chajjôm — l.hašmî' bammarôm qol.chèm.

f 7 5 H:chazè jihjè çom-èbḥaréhu — jom-'annôth adám nafšô?

g 9 h:lachóf k.'agmôn rošô — w.śaq-wa'éfr iaççî' — h:lazè tiqra'-
çôm w.jom-raçôn l.Jahwè?

g'9 6 h:lo-zè çom-èbḥaréhu — pattéḥ ḥarçùbboth-rèš' — hattér
':guddôth moṭá,

h 5 w.šallàḥ r.çuçîm ḥofšîm — w.chol-moṭá t.nattéqu?

f'7 7 hălô' farôs lara'éb laḥmách, — wa':nijjîm m.rudîm tabi'-bájth,

d'6 ki-tir'è 'arôm w.chissithô — ŭmibb.śarách lo-thìth'allám?

---

[1]) Die Begründung der konsequent durchzuführenden Kurzformen *qolách, ra'ìth, ja'ᵃsféch* u. dgl., s. in Einführung in die



eingestandene Untergrabung der Religion von 12—13jährigen Kindern.

Ist es nur Zufall, daß gleichzeitig in München und Wien noch andere pädagogische Bestrebungen unter den Schlagworten „Schöpferische Erziehung“, „Freie Schule“, von neuem von sich reden und noch Ärgeres („Befreiung aller Liebe“) versucht wird?

Innsbruck. Franz Krus S. J.

### Vom rechten Fasten und dessen Lohn.

1 Rufe aus voller Kehle, nur nicht leise, — wie eine Posaune laß deine Stimme erschallen,
Und verkünde meinem Volk seinen Frevel, — dem Haus Jakob seine Sünden.
2 Sie suchen mich ja Tag für Tag — und möchten die Wege zu mir kennen;
Wie Leute, die Gerechtigkeit üben — und von ihres Gottes Verordnung nicht ablassen,
Erforschen sie die Anforderungen der Gerechtigkeit — möchten Gott recht nahe kommen.

3 „Warum fasteten wir und du sahst es nicht — kasteiten wir uns und du beachtetest es nicht?“
Seht, an eurem Fasttag macht ihr doch noch Vergnügen für euch ausfindig — und dränget eure Arbeiter;
4 Seht, bei Hader und Zank haltet ihr Fasten — und unter Schlagen mit grausamer Faust.
So wie ihr heute fastet, — könnt ihr euer Gebet im Himmel nicht zu Gehör bringen.

5 Ist denn das ein Fasten, wie ich's haben will, — daß man nur sich kasteie,
Daß man den Kopf wie ein Schilfrohr hin- und herbewege — und sich auf Sack und Asche verlege? — soll man dies „Fasten“ und einen Jahwe wohlgefälligen Tag nennen?
6 Nein, das ist ein Fasten, wie ichs haben will: — grausame Fesseln aufmachen — gewaltsame Bande sprengen,
Mißhandelte freilassen, — und jederlei Joch zerbrechen,
7 Ja, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst — und arme Obdachlose mit nach Hause nimmst,
Daß du den Nackten, den du erblickst, bedeckst — und dich von deinem (hilfsbedürftigen) Mitmenschen nicht zurückziehst.

---

Kunstformen der hebr. Psalmendichtung § 4; ebenso die Regeln der Silbenzählung und Betonung.

i 8 8 'Az jibbaqà' kaššàḥr oràch — wa':rûchathàch m.herá tiçmáḥ;

h'5 w.halàch l.fanâch çidqàch — k.bod-Jahwè ja's.féch[2]):

k 6 9 az-tiqrá' w.Jahwè ja'nè — t.šawwà' w.jomàr hinnéni.

l 5 im-tasîr mittochách moṭá — š.laḥ-eçbà' w.dabber-áwn,

l'5 10 w.thaféq lara'éb laḥmách — w.nefš:na-ná taśbî':

k'6 w.zaràḥ baḥóšch orách — wa':félathách kaççohrájm.

i'8 11 W.naḥách Jahwè tamîd — w.hiśbî' b.çaḥçaḥôth nafšách — w.'açmothâch jaḥlîç.

m7 w.hajîth k.gan-rawè uchmôça'-májm, — ăšèr lo-j.chazz.bû memâw.

m'7 12 ŭbanû mimmách ḥorbôth 'olám — mos.dê dor-wadôr t.qomém.

n 6 w qorá'-lach gôder-pèrç — m.šobéb n.thiçôth lašábth.

n'6 13 Im-tašîb miššabbáth raglách, — [me]':śôth ḥ:façâch b.jom-qodšî,

o 6 w.qaráth laššàbbath 'óng — liqdôš Jahwè m.chubbád,

p 7 w.chibbadtô me':śôth d.rachâch — mimm.çó' ḥefçách w.dabbér dabár:

o'6 14 áz tith'annàg 'al-Jahwè — w.hirkabtîch[2]) 'al-bámothe-árç,

p'7 w.ha'chaltîch naḥlàth Ja'qób abîch: — ki-pî Jahwè dibbér.

Das schöne Kapitel, in dem Isaias über die rechte Art, gottgefällig zu fasten, unterrichtet, ist hier transkribiert und nach unserm metrischen System akzentuiert. Ein Überblick über die Hebungszahlen zeigt, daß wir hier frei wechselnde, teils aneinander gereihte, teils durcheinander geschobene Verspaare verschiedenen Metrums (von 5 bis 9 Hebungen), somit die in *BZ* XI (1913) 143 ff

[2]) Vgl. Anmerkung 1 S. 398.

8 Dann wird gleich der Morgenröte dein Licht hervorbrechen — und bald dir Gesundheit erblühen;
Vor dir her wird deine Gerechtigkeit schreiten, — von hinten dich hüten Jahwes Majestät;
9 Dann wird Jahwe, so du rufst, dich erhören, — so du um Hilfe schreist, sagen: „hier bin ich".
Wenn du bei dir abschaffst alle Knechtung, — spöttische Geberden und höhnisches Reden,
10 Wenn du dem Hungrigen dein Brot reichst — und den fastenden Armen sättigst:
Dann wird im Finstern dein Licht aufstrahlen, — nach dem Dunkel wird es bei dir heller Mittag werden.

11 Jahwe wird dich ständig leiten — und in dürrer Zeit deine Seele sättigen — und deine Glieder rüstig machen.
Du wirst sein wie ein wohlbewässerter Garten — mit einem Wasserbrunnen, dessen Wasser nie versagt.
12 Aus deinem Grund und Boden werden sich längst verfallene Bauten wieder erheben, — uralte Grundmauern richtest du wieder auf,
Und du verdienst den Namen Breschenvermaurer, — Wiederhersteller des Eingerissenen zum Wohnen.

13 Wenn du von Sabbatschändung abläßt, — und dich hütest, zu tun, was dir beliebt, an dem mir heiligen Tage,
Wenn du den Sabbat wonnevoll findest — und, was Jahwe geheiligt ist, ehrwürdig,
Und ihn so in Ehren hältst, daß du es meidest, deine eigenen Wege zu gehen, — dein Vergnügen zu suchen und eitles Gerede zu machen:
14 Dann wird es dir wonnig sein bei Jahwe, — siegreich führe ich dich über die Höhenzüge des Landes
Und werde dich genießen lassen das Erbteil deines Stammvaters Jakob: — wahrlich der Mund Jahwes hat's versprochen.

nachgewiesene „Hauptkunstform" der hebräischen Poesie vor uns haben. Inhaltlich in Gruppen oder Strophen zusammengefaßt gliedern sich die 30 Verse passend in 5 + 4 + 6 + 6 + 4 + 5 Verszeilen, also ganz symmetrisch. — Strophe A: Befehl zur Predigt nebst Begründung; Strophe B: das Thema in Form einer Frage des Volkes, kurze Beantwortung. Strophe C: weitere Ausführung der Antwort nach der negativen und positiven Seite. Strophe C′ B′ A′ schildern unter Wiederholung der gegebenen Belehrung den Lohn des rechten Fastens und muntern damit auf es zu üben. — Die Metrik

hat keine Textänderung erheischt; also scheint der Text gut erhalten zu sein. Die Änderung von נפשך in לחמך in V. 10 und von נתיבות in נתיצות in V. 12 ist im Inhalt der Verse begründet und wurde schon von andern vorgeschlagen. Sämtliche von *Budde* (in der Kautzschen Bibel) vorgeschlagenen Streichungen erweisen sich metrisch als unnötig und unmöglich.

Diese Art der Dichtung ist bei Isaias in beiden Teilen seiner Prophetie reich vertreten.

Valkenburg (Holland). Franz Zorell S. J.

**Kleine Mitteilungen.** 1. Die reichhaltige polnische Monats-Revue **„Przegląd powszechny“** (Krakau, Kopernikusg. 26; jährlich 4 Bände [je 450—500 Seiten] K 20.—) konnte wegen des Krieges durch 15 Monate nicht erscheinen. Seit Anfang 1916 wird sie wieder regelmäßig herausgegeben. Die Hefte und Bände werden so gezählt, als ob keine Unterbrechung eingetreten wäre, weil die Absicht besteht, später für die ausgefallenen Bände (124—128) einen Ersatz zu schaffen. Die Hefte des neuen Jahrganges bringen außer Artikeln und Mitteilungen religiösen Inhaltes (Civitas Dei an der Zeitenwende, Davids Psalterium, Christuslegenden u. a.) eine Fülle von Beiträgen zum Verständnis der gegenwärtigen Lage des polnischen Volkes mit besonderer Berücksichtigung der kirchlich-religiösen Verhältnisse. Man muß sich über das Wiedererscheinen dieser ausgezeichnet redigierten Zeitschrift umsomehr freuen, als die Menge einseitiger und irreführender Schriften über Polen täglich größer wird. K.

2. **Religiöse Kunst.** „Durch die Liebe des göttlichen Kindes empfing im Kriegs-Jahre 1916 die erste heilige Kommunion . . .“. Das sind die passenden Worte unter einem neuen Kommunion-Andenken aus den bekannten Kunstanstalten Josef Müller in München. Man braucht nur eine oder die andere jener anziehenden Kindergestalten des Schweizer Fiesole *Paul v. Deschwanden* gesehen zu haben, um sich von der ganzen Innigkeit dieser Darstellung: „Das Jesukind als Friedensfürst“ eine richtige Vorstellung zu machen. Die Wahl des Bildes für diesen Zweck darf als überaus glücklich bezeichnet werden.

Ernst in Gestaltung und Farbe wirkt dagegen ein Bild des guten Hirten als Beicht-Andenken von *Em. Raffeiner*. Die Worte der hl. Schrift unter dem Bilde erläutern den Inhalt desselben zur Genüge: „Was verloren, will ich suchen, was verwundet, verbinden, was schwach ist, kräftigen“ (Ezech. 34,16).

Indem der Heiland das in Felsenwildnis und Dornengestrüpp verirrte Schäfchen befreit und an sein gütiges Herz zieht, entflieht unten der Verführer von Anbeginn, die giftige Schlange der Sünde.

Im gleichen Verlag erschien ein reizvolles Triptychon als Hausaltärchen, das Werk desselben verdienstvollen Künstlers. Das Mittelbild zeigt Maria mit dem Jesuskind im Rosenhag von zwei lauten- und harfenspielenden Engelein besungen; zu beiden Seiten stehen St. Antonius und St. Elisabeth in Andacht versunken. Edle Linienführung, froher Farbenglanz und eine bezaubernde Lichtwirkung sind die großen Vorzüge der weihevollen Darstellung.

Erfreulich ist es, daß auch in den neuen farbigen Postkarten sich nunmehr durchwegs reife Werke zeitgenössischer christlicher Künstler in gelungener Ausführung finden. Die Namen eines *Geb. Fugel*, *Matth. Schiestl*, *Ph. Schumacher*, *M. Roßmann* allein schon verbürgen echte und rechte religiöse Kunst. Auch eine reiche Auswahl kleiner Andachtsbildchen verdient volle Anerkennung. Von letzteren seien vor allem lobend erwähnt 18 eucharistische Darstellungen nach alten Meistern, sowie die einzig schönen Farbenbildchen der eucharistischen Serie von Prof. *Phil. Schumacher* und die nur wenig veränderten Darstellungen aus dessen unübertrefflichem Werke: „Das Leben Jesu".

Die neue Richtung, die sich in den besprochenen Bildern der Müller'schen Kunstanstalten Bahn gebrochen hat, ist somit freudigst zu begrüßen. V. G.

3. Das eben bei Fr. Pustet erschienene **„Rituale Romanum.** Editio prima juxta typicam" (XI + 734 S. in 24°) erhielt als neue Erweiterung eine „Appendix tertia continens S. R. C. novissima [6] decreta Rituale Rom. spectantia". Die Ausstattung ist tadellos, an Handlichkeit nicht mehr zu übertreffen. Brosch. M 3.20, Leinw. mit Rotschn. M 4.—; Lederb. m. Rotschn. 5.20, Goldschn. 5.60: Chagr. m. Goldschn. M 6.20. K.

4. **Acta conciliorum oecumenicorum.** Die Gesellschaft der Wissenschaften in Straßburg faßte im Jahre 1909 den weittragenden Entschluß, die Akten der wichtigsten Konzilien, angefangen mit dem zu Ephesus bis herauf zu dem von Konstantinopel (879), neu herauszugeben. So umfassend der Plan in sich schon ist, so wird er doch noch durch das gesteckte Ziel erweitert: Alle für die „Geschichte" einer Kirchenversammlung wichtigen Briefe und Schriften werden zugleich mit den eigentlichen Akten ediert. Jedem Forscher soll das zusammengehörige Material in mustergültiger Ausgabe zur Benützung vorliegen. Dem Ephesinum (431) wird daher das Synodicon Casinense, sowie eine Ausgabe von Marius Mercator beigegeben, dem Chalcedonense der Codex En-

cyclius, Briefe und Schriften über das Schisma des Acacius und endlich die Briefsammlungen des Papstes Leo über die Häresie des Eutyches. Mit dem 5. Konzil von Konstantinopel im Jahre 553 sind die Schriften des Johann Maxentius, ferner Proclus an die Armenier und der Brief des Papstes Johann II ad viros illustres verbunden, dem 6. zu Konstantinopel im Jahre 680/1 ist die Lateransynode von 649 beigesellt; neben den griechischen Akten des zweiten Konzils von Nicäa steht die Übersetzung des Bibliothekars Anastasius. Diesen großen Arbeitsplan haben gezeichnet: *H. Bresslau, A. Ehrhard, I. Ficker, B. Keil, K. I. Neumann* und *E. Schwartz.* Letzterem, der durch seine Tatian- (oratio ad Graecos), Athenagoras- (libellus pro christianis et de resurrectione) und Eusebius- (II. Band 3 Teile) Ausgaben bekannt ist, wurde die Leitung des Unternehmens anvertraut. Er tritt auch zuerst mit einem stattlichen Werke auf den Plan: es ist der zweite Band des Konzils von Konstantinopel (553) mit folgendem Inhalt: Johannis Maxentii libelli (S. 3—64). Collectio Codicis Novariensis XXX (S. 65—98). Collectio codicis Parisini 1682 (S. 101—169). Procli tomus ad Armenios. Johannis papae II epistula ad viros illustres (S. 187—206). — Im Jahre 1914 wurde dieses Buch im Verlag von Carl Trübner, Straßburg herausgegeben (24 M Subskription, 30 M einzeln). Das Erscheinen der folgenden vier Bände ist in Bälde zu erhoffen: Acta latina collectionis Turonensis; Synodicon Casinense [Ephesus 431]; Codex encyclius. Collectiones de schismate Acaciano (Chalcedon 451]; Collectio contra Monophysitas et Origenistas destinata [Konstantinopel, Jerusalem 536]. Naturgemäß wird der glückliche Fortgang des großen Unternehmens durch den Krieg vorderhand gehemmt. Eine ungestörte und friedliche Benützung der Handschriften in der Vaticana zu Rom und in der Nationalbibliothek zu Paris ist eine absolut notwendige Vorbedingung. • H. Bruders S. J.

5. **Siebenhundertjähriges Jubiläum des Dominikanerordens.** Der ältere Orden des hl. Benediktus wurde durch die Zeitverhältnisse zum Träger der christlichen Wissenschaft, der des hl. Dominikus hat als erster programmäßig die Predigt und Verteidigung der katholischen Lehre übernommen. In diesem Kriegsjahr 1916 schaut er auf eine ununterbrochene siebenhundertjährige wissenschaftliche Tradition zurück, die mit der Hochscholastik des 13. Jahrh. anhebt und lebensfrisch in unsern Tagen fortwirkt. Bruders S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

# Abhandlungen

## Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde

Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche

Von **Alois Bukowski** S. J.—Weidenau

(Dritter Artikel)

---

### § 2. Polemiker

#### 1. *Innokentij*

Obwohl die Kontroverspunkte mit anderen Konfessionen schon in der Dogmatik, wie die besprochenen Handbücher erkennen lassen, ziemlich eingehend behandelt werden, enthält der Lehrplan für das letzte Studienjahr an den russischen geistlichen Seminarien noch wöchentlich eine Stunde für polemische oder, wie die in Rußland übliche Bezeichnung lautet, „überführende" Theologie. Als Hilfsmittel hiefür wird von der Petersburger Synode in dem offiziellen Programm für diese Disziplin besonders die „überführende Theologie" des Rektors des geistlichen Seminars in Kasan, spätern Bischofs *Innokentij* empfohlen[1]).

---

[1]) Bogoslovije obličitelnoje. Kasan 1859.

In diesem vierbändigen Werke, in dem 680 Seiten der Erörterung der „römischen Irrtümer" gewidmet sind, wird der katholischen Kirche inbetreff der Erbsünde ausschließlich die Preisgabe ihrer Allgemeinheit durch die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter vorgeworfen[1]).

Bietet dieser Umstand an sich schon einen hinreichenden Beweis dafür, daß die russisch-orthodoxe Theologie in jener Zeit sich keines weiteren Gegensatzes bewußt war, so wird dies noch klarer aus der Art, wie *I.* die im J. 1854 erfolgte Definition zu erklären sucht. Während nämlich die neuesten russischen Theologen, nach dem Vorgange protestantischer Dogmenhistoriker[2]), das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariä als Konsequenz der Abwendung von der Augustinischen Erbsündelehre hinstellen, weiß *Innokentij* noch keinen anderen Grund dafür anzugeben, als das Bestreben des römischen Bischofs, seine Lehrautorität zur Geltung zu bringen und die Muttergottesverehrung der morgenländisch-orthodoxen Kirche in Schatten zu stellen[3]).

Im Verlauf einiger Jahrzehnte hat der Standpunkt der orthodoxen Theologie eine bedeutsame Änderung erfahren. Nunmehr wird auch die katholische Lehre vom Wesen und den Folgen der Erbsünde angegriffen. In dem uns vorliegenden offiziellen „Programm der überführenden Theologie" vom J. 1904 wird unter den in dieser Disziplin zu behandelnden „Abweichungen der römischen Kirche" auch die „Auffassung der Erbsünde als eines ausschließlichen Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit" angeführt und zugleich durch ein in Parenthese hinzugefügtes Wort als Semipelagianismus charakterisiert.

In welcher Weise der behördlichen Anordnung im Schulunterricht entsprochen wird, wollen wir an zwei für den Gebrauch an geistlichen Seminarien bestimmten Lehrbüchern, welche, wie die zahlreichen Auflagen erschließen lassen, zu den am meisten benützten gehören dürften, ersehen.

---

[1]) Bd. II S. 118 ff.

[2]) Vgl. z. B. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III³. Freiburg 1897. S. 669.

[3]) A. a. O. S. 157.

## 2. *J. Pjerov*

In dem „Leitfaden der überführenden Theologie“ von *J. Pjerov*[1]) wird der eigentlichen Polemik, zwecks besserer Erschließung des Verständnisses der römischen Lehre von der Erbsünde ein kurzer Überblick über die Geschichte ihrer Entstehung vorausgeschickt. Die historische Skizze beginnt mit *Augustinus,* welchem die Ansicht zugeschrieben wird, daß die erste Sünde im Menschen das Licht der Vernunft „ausgelöscht“ und den freien Willen zerstört habe, unter Zurücklassung der ausschließlichen Freiheit zum Sündigen, und daß der Sündenfall (!) der Stammeltern auf dem Wege der Zeugung auf alle ihre Nachkommen übergehe[2]).

Weist schon dieses Urteil über die Lehre Augustins auf das Handbuch *Silvesters* als Quelle hin, so stellen die weiteren Ausführungen die Abhängigkeit außer jeden Zweifel. Ganz, wie es dort geschieht, ja fast mit denselben Worten redet *P.* von langwierigen Streitigkeiten, welche sich an die Erbsündelehre Augustins geknüpft und im Mittelalter zur vollständigen Verkehrung der Auffassung des Bischofs von Hippo geführt hätten. Als Haupturheber dieser Wendung nennt er gleichfalls *Anselm* und *Skotus*, dem er den Titel „Fürst der Scholastik“ beilegt, und wiederholt auch die Behauptung *Silvesters*, daß die skotistische Theorie in der abendländischen Kirche symbolisches Ansehen erlangt habe und in ihren Grundzügen in die Dekrete des Konzils von Trient aufgenommen worden sei[3]).

Da ihm jedoch die Darlegungen des Trienter Konzils nicht hinreichend klar erscheinen, wendet er sich, um näheren Aufschluß über die katholische Auffassung zu erhalten, an einen ihrer hervorragenden Lehrer aus jener Zeit, an Kardinal *Bellarmin.* Von diesem läßt er sich sagen, daß der Mensch nach katholischer Lehre b e i d e r E r s c h a f f u n g nur eine r e i n n a t ü r l i c h e Ausstattung von Gott empfangen habe und erst s p ä t e r mit der ursprüng-

---

[1]) Rukovodstvo k obličitelnomu bogosloviju⁵. Rjasan 1900.

[2]) A. a. O. S. 42.

[3]) A. a. O. S. 43.

lichen Gerechtigkeit bedacht worden sei, ja — wie er auf derselben Seite, ohne sich seltsamer Weise des Widerspruches bewußt zu werden, bemerkt — sich bis zum Sündenfalle in einem rein natürlichen Zustande (*in puris naturalibus*) befunden habe und daß die Konkupiszenz nicht eine Folge des Sündenfalles sei[1]) — obwohl *Bellarmin* in voller Übereinstimmung mit der allgemeinen Ansicht der katholischen Theologen lehrt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, durch welche die niederen Fähigkeiten den höheren vollkommen untergeordnet wurden, schon im Augenblick der Schöpfung verliehen wurde[2]) und auch wiederholt mit Nachdruck hervorhebt, daß die Konkupiszenz eine Folge der Sünde sei[3]).

Weiter soll nach katholischer Lehre der Mensch auch im gefallenen Zustande seine vollen und unverdorbenen intellektuellen und sittlichen Kräfte besitzen, insbesondere auch den vollkommenen freien Willen und deshalb Gott wohlgefällige Werke vollbringen und durch seine eigenen Werke, ohne Gottes Gnade, sich das Heil erwerben können[4]). Alles, was die katholischen Theologen und auch das Konzil von Trient von der Schwächung der Willensfreiheit und von der absoluten Notwendigkeit der Gnade zu einer jeden Heilstätigkeit ausführen, ist dem russischen Polemiker unbekannt geblieben.

Zur Widerlegung macht *P.* geltend, daß die katholische Lehre innere Widersprüche enthalte, weil sie einerseits eine Verderbnis der menschlichen Natur nicht anerkennen wolle, anderseits aber die Tatsächlichkeit der

[1]) Ebd.

[2]) De gratia primi hominis l. un. c. 5: Sciendum divinam providentiam initio creationis ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, iustitiam videlicet originalem. (Disput. de controv. christ. fidei t. IV. Venetiis 1602 S. 15.)

[3]) De amissione gratiae l. VI c. 15: Restat ut libido, quae in primis parentibus ante peccatum non fuit, ex peccato sit nata et ad nos per peccatum, in quo concipimur, propagata descendat. (A. a. O. S. 370.)

[4]) A. a. O. S. 44.

Konkupiszenz zugebe. Die Annahme, daß die Konkupiszenz dem Menschen von Natur aus eigen sei, bedeute einen Rückfall in den Manichäismus, stehe außerdem in Widerspruch zur heiligen Schrift, welche die Konkupiszenz nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als Folge der Sünde hinstelle. Endlich sei die römische Anschauung unvereinbar mit der biblischen Erlösungslehre. Wenn nämlich der Mensch auch im gefallenen Zustande ohne Gnadenbeistand Gott wohlgefällige Werke verrichten und so ohne göttliche Mitwirkung das Heil erlangen könnte, müßte die absolute Notwendigkeit des Kreuzestodes Christi zweifelhaft erscheinen[1]).

### 3. *L. Epiphanovič*

In den „Notizen zur überführenden Theologie“ von *L. Epiphanovič*[2]) — die ungeachtet des bescheidenen Titels schon im J. 1904 in 5. Auflage erschienen und durch die Petersburger Synode in besonderer Weise als Lehrbuch für die geistlichen Seminarien approbiert sind — ist die katholische Lehre nicht minder ungenau und unrichtig dargestellt. Nur muß die hier gebotene Entstellung noch größere Entrüstung hervorrufen, weil sie eine grobe Textfälschung enthält. Es wird nämlich unter Hinweis auf *Berlage* der katholischen Kirche die Anschauung zugeschrieben, daß die ungeordnete Begierlichkeit, Stumpfheit des Geistes, Unerläßlichkeit des Todes u. s. w. schon vor dem Sündenfalle dem Menschen eigen waren und von Gott selbst in die menschliche Natur gelegt worden seien, damit der Mensch durch gottergebenes Leiden und Selbstbeherrschung sich das Anrecht auf die himmlische Glückseligkeit verdiene[3]). Unterzieht man sich der Mühe,

[1]) A. a. O. S. 47.

[2]) Zapiski po obličitelnomu bogoslowiju[5]. Neučerkask 1904.

[3]) A. a. O. S. 34. — Wir haben dieselbe Behauptung in der gleichen Form, wenn auch nicht als Zitat, schon bei *Vinogradov* (siehe oben Kap. IV § 1. 3) gefunden. Wahrscheinlich hat der Mittelschullehrer seine Kenntnis vom Seminarprofessor *Epiphanovič* entlehnt. Da jedoch auch dieser den Fundort seines Zitates nicht näher an-

das Zitat, dessen Fundort in keiner Weise näher angegeben ist, in der Dogmatik von *Berlage* aufzusuchen, so entdeckt man, daß in der vorgeblich in wörtlicher Übersetzung unter Anwendung von Anführungszeichen gebrachten Satzperiode ein wichtiges Glied unterdrückt und ein zweites in falscher, den Sinn vollständig ändernder Weise wiedergegeben ist[1]).

Die eigentliche Differenz zwischen der beiderseitigen Lehre wird in folgender Weise bestimmt: Nach katholischer Auffassung ist das Ebenbild Gottes im Menschen, das ausschließlich in der Willensfreiheit besteht[2]), auch nach dem Sündenfalle durchaus unverletzt geblieben. Der Unterschied zwischen dem ursprünglichen Zustand der Unschuld, in welchem der Mensch die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit besaß, und dem

---

gibt, dürfte er die Textfälschung wiederum einer anderen, uns nicht zugänglichen Quelle entnommen haben.

¹) Weil an diesem Beispiel die Entstehung der bei den russischen Theologen so häufigen Entstellungen der katholischen Lehre klar zutage tritt, führen wir die in Betracht kommende Periode dem Wortlaut nach an, indem wir den unterdrückten Satzteil durch eine Parenthese und das falsch übersetzte Wort durch Sperrdruck und eine hinzugefügte Bemerkung kenntlich machen. *Berlage*, Katholische Dogmatik IV. Bd. 2. Teil 1. Abteilung. Münster 1853, S. 368: „Alle jene Mängel und Unvollkommenheiten, welche mit dem *status naturae purae* verknüpft sind, wie z. B. unordentliche Sinnlichkeit, Irrtumsfähigkeit, Leibestod u. s. w. sind nach der kirchlichen Auffassung an sich nur natürliche Mängel und Unvollkommenheiten, bloße Übel und sie führen nicht notwendig zur Sünde; (in dem gefallenen Zustande des Menschen haben jene Mängel allerdings den Charakter der Sünde, es sind in Adam verschuldete Übel;) aber vor dem Falle wären es bloße von Gott gesetzte Eigentümlichkeiten gewesen (in der russischen Übersetzung heißt es: waren es).

²) *Berlage*, dessen Namen *Epiphanovič* wiederholt anführt, erblickt die Gottebenbildlichkeit des Menschen durchaus nicht ausschließlich im freien Willen; er unterscheidet vielmehr ausdrücklich ein natürliches und ein übernatürliches Ebenbild Gottes im Menschen und findet das erstere im Selbstbewußtsein, Vernunft und freien Willen, das letztere in der übernatürlichen Vervollkommnung durch die Gnade (a. a. O. S. 280, 288).

gegenwärtigen sündhaften Zustand ist somit nur ein formeller[1]). Nach orthodoxer Lehre hingegen hatte der Fall der Stammeltern nicht allein den Verlust der übernatürlichen Gnade, sondern auch eine Verderbnis aller Seelenkräfte oder Verdunklung der Gottebenbildlichkeit zur Folge[2]).

Die katholische Anschauung erklärt *E.* für unhaltbar, weil sie einerseits in hohem Grade sich dem Manichäismus nähere, indem sie den Leib von Natur aus als böses Prinzip ansehe, und anderseits wegen der Behauptung, daß die Natur des Menschen nach dem Sündenfalle in keiner Weise schlechter geworden sei, als sie vorher gewesen, dem Pelagianismus nahe komme. Ferner sei es inkonsequent, jeden Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem ursprünglichen Zustand zu leugnen und damit auch die Konkupiszenz als ursprünglich hinzustellen, den Tod hingegen als Folge des Sündenfalles zu bezeichnen, wie es seitens des Konzils von Trient geschehe. Nur inkonsequenter Weise könne auch die katholische Kirche an der Notwendigkeit der Erlösung festhalten. Endlich sei an der römischen Lehre tadelnswert die Auffassung der Gnade als einer äußeren Gabe Gottes, an welcher der Mensch keinen Anteil habe — und der Sünde als einer rein juridischen Schuld.

### 4. *P. Svjetlov*

Den Polemikern wollen wir noch den (unseres Erachtens) hervorragendsten Vertreter der neuesten russisch-orthodoxen Apologetik, den Professor an der Universität in Kiew, *P. Svjetlov*[3]), anreihen, dessen Abhandlung über

---

[1]) *Berlage,* auf den *E.* hier wiederum verweist, äußert sich in dieser Weise nur über das Verhältnis des gegenwärtigen Zustandes zu dem (an sich) möglichen nackten Naturstand, nicht zum tatsächlichen Zustand vor dem Sündenfall (a. a. O. IV. Bd. 2. Teil 2. Abteilung. Münster 1856, S. 375).

[2]) A. a. O. S. 35.

[3]) *Svjetlov* hat zwei größere apologetische Werke veröffentlicht: a) Versuch einer apologetischen Darlegung der orthodoxen christlichen Glaubenslehre (Opyt apolog.), seit der 3. Auflage betitelt: Christliche



die Erbsünde neuerdings von dem Verfasser der noch zu besprechenden bedeutsamen Monographie für das Beste erklärt wird, was bisher russischerseits über diesen Gegenstand geschrieben worden sei[1]).

Der Unglaube richtet seine Angriffe zunächst gegen die historische Voraussetzung der christlichen Lehre von der Erbsünde, indem er den biblischen Bericht über den Sündenfall für einen Mythus erklärt. Schon die Erzählung von dem Gebot, das Gott den Stammeltern gegeben, findet man lächerlich und betont dann besonders das Mißverhältnis zwischen dem Gebote und den Folgen seiner Übertretung.

Dem gegenüber unternimmt *S.* den Nachweis, daß die biblische Erzählung sowohl aus inneren wie äußeren Gründen volle Glaubwürdigkeit verdient und als ein wahrhaft historischer Bericht aufgefaßt werden müsse.

Zum Verständnis des Gebotes, erklärt *S.*, ist die Geistesverfassung in Betracht zu ziehen, in welcher sich die ersten Menschen vor dem Sündenfalle befunden haben. Man darf den ursprünglichen Zustand der Stammeltern nicht als eine vollkommene Reife auffassen, wie es besonders die ältere protestantische Theologie getan hat. Diese Anschauung dürfte auf den Einfluß Augustins zurückzuführen sein, der die ursprüngliche Vollkommenheit in Ausdrücken schildert, die eine solche Meinung begünstigen. Doch die Mehrzahl der Kirchenväter erblickte die Vollkommenheit des ursprünglichen Zustandes in der Unverdorbenheit und Fähigkeit der menschlichen Natur zu einer unbegrenzten Vervollkommnung. Einige Väter betrachteten sogar den ursprünglichen Stand als einen Zustand der Kindheit. Diese Ansicht findet eine Grundlage in der Darstellung, welche die Bibel von dem ursprünglichen Glücke der ersten Menschen gibt. Um zum freien und vernünftigen Genuß ihres Glückes zu gelangen und ein vernünf-

---

Glaubenslehre in apologetischer Darlegung. 2 Bde. Kiew 1910—12. (Der 2. Band war uns nicht zugänglich.) b) Kursus der apologetischen Theologie (Kurs bogosl.) Kiew 1899.

[1]) *Burgov*, Orthodoxe dogmatische Lehre von der Erbsünde (Pravosl. dogmat. uč.) Kiew 1904, S. IV.

tiges Leben zu beginnen, mußten sie zum Selbstbewußtsein angeregt werden, zur Erkenntnis ihres Ichs und ihrer Freiheit; nur so konnte ihre Glückseligkeit und ihr Gehorsam das Werk vernünftiger, freier Selbstentscheidung werden. Diesem Zwecke entsprach sehr gut das paradiesische Gebot. Dadurch wurde für die Stammeltern der kritische Moment der Erprobung der sittlichen Freiheit — wie ihn noch jetzt ein jeder Mensch durchmachen muß — durch die Entdeckung ihres Ichs, ihres freien Willens und ihrer Vernunft herbeigeführt. Damit war jedoch die Sünde nicht notwendig gemacht. Bei ihrer sittlichen Unverderbtheit hätten die ersten Menschen die psychologische Krisis nicht real, sondern nur ideal durchmachen können und sollen. „Es war zwar die Erkenntnis und der Gedanke des Bösen notwendig, aber nicht der böse Gedanke". Somit stellt der biblische Bericht nicht ein Märchen dar, sondern einen wahren psychologischen Vorgang, der sich in der Seele eines jeden denkenden Menschen wiederholen muß[1]).

Auch die Einzelheiten der biblischen Erzählung vom Sündenfall tragen durchaus den Charakter der Glaubwürdigkeit an sich. Analysiert man den Bericht, so erkennt man, daß die ersten Menschen in ihrem Falle durch drei Stufen hindurchgingen: zuerst gewahren wir bei ihnen Unglauben gegen Gott und im Zusammenhange damit Mangel an Liebe; dann, tiefer fallend, begannen sie anstatt Gottes sich selbst zu lieben; endlich fielen sie noch tiefer, wandten ihre Liebe materiellen Dingen zu und verfielen der Sinnlichkeit[2]).

Für die Geschichtlichkeit des biblischen Berichtes spricht ferner der Umstand, daß er einem historischen Buche eingegliedert ist; endlich auch die Tatsache ähnlicher Überlieferungen bei allen alten Völkern[3]).

In dieser Verteidigung der Glaubwürdigkeit des Genesisberichtes ist im Vergleich zu dem, was wir bei den älteren russischen Theologen gefunden haben, nur in etwa

---

[1]) Kursus der apol. Theol. S. 184 ff.
[2]) A. a. O. S. 186.
[3]) A. a. O. S. 187.

originell die Berufung auf den Kindheitszustand der ersten Menschen. So berechtigt es in dieser Hinsicht ist, daß *S.* hervorhebt, der Urstand dürfe nicht als eine abgeschlossene Vollkommenheit gedacht werden, so geht er doch zu weit, wenn er die Stammeltern bis zum Sündenfalle in geistiger Hinsicht ganz unentwickelten, noch des vernünftigen Selbstbewußtseins entbehrenden Kindern völlig gleich stellt. Diese Annahme, welche lebhaft an Ideen *Hirschers* und *Günthers* erinnert[1]), setzt sich nicht bloß in Widerspruch zu den positiven Angaben der hl. Schrift über die geistige Betätigung der ersten Menschen vor dem Falle, sondern läßt es auch unverständlich erscheinen, wie ihnen bei dieser Verfassung ein formelles Gebot von Gott gegeben und dessen Übertretung als schwere Sünde angerechnet werden konnte[2]).

Die Folgen, welche der Fall der Stammeltern nach sich zog, erklärt *S.* teils als natürliche Wirkungen der Sünde, teils als positive göttliche Strafen. Weil die Sünde ihrem Wesen nach eine Störung der sittlichen Ordnung ist, wirkt sie aus sich zerstörend. Außerdem macht sie als bewußte und freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes den Menschen schuldbar vor Gott und hat deshalb positive Strafen zur Folge. Doch dürfen diese Strafen

---

[1]) Zur Kritik vgl. *Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit. Bd. II². Münster 1872, S. 525 ff.

[2]) *Svjetlov* konnte sich selbst dieser Schwierigkeit nicht verschließen. Denn in dem größeren Werke stellt er sich die Frage: Wenn Adam und Eva im Stande der Unkenntnis und kindlicher Unschuld gesündigt haben, warum wurde ihnen die Sünde angerechnet? Er antwortet, daß ihnen nicht die Übertretung des göttlichen Gebotes an sich als Sünde angerechnet worden sei — was man daraus ersehen könne, daß Gott sie danach noch liebevoll anredete — sondern die Hartnäckigkeit, mit welcher sie in ihrem Ungehorsam und ihrer Verstocktheit verharrt hätten (Versuch einer apolog. Darleg. der christl. orthod. Glaubensl. Bd. II² S. 56 f, in lateinischer Übersetzung bei *Matulewicz* a. a. O. S. 149 f). Zur Beurteilung dieser Ansicht, nach der die Sünde Adams erst durch seine Entschuldigung vollendet wurde, vgl. *Suarez*, De opere sex dierum l. IV c. 4 n. 28. Opera omnia, Bd. III. Paris 1856, S. 356.

nicht als Äußerung persönlicher Rachsucht des Schöpfers aufgefaßt werden, auch nicht ausschließlich als Wirkung der Gerechtigkeit; vielmehr läßt sich Gott ebenso von der Liebe wie von der Gerechtigkeit leiten, sein Wesen ist vor allem die Liebe. Indes, obwohl Gott die Liebe ist, kann er niemand seine Liebe und Gnade aufzwingen. Als darum die ersten Menschen sich von ihrem Schöpfer abkehrten, wandte sich auch Gott von ihnen ab und entzog ihnen gerechter Weise seine Liebe und Gnade. Auf diese Weise von der Quelle des Lebens getrennt, verfielen sie dem geistigen Tode[1]).

Die weiteren Folgen sind in gleicher Weise verständlich. Die erste Hingabe des Willens an die Sünde mußte mit psychologischer Notwendigkeit die spätere sittliche Betätigung entscheidend beeinflußen. So entstand die stärkere Hinneigung zum Bösen als zum Guten. Die Verderbnis des Willens zog naturgemäß die Verdunklung des Verstandes nach sich[2]).

Die Offenbarung bezeichnet ferner auch die körperlichen Leiden und den Tod als Strafe der Sünde. Gegenüber dem Unglauben, der darin nur etwas rein Natürliches sehen will, ist einzuräumen, daß der menschliche Leib an sich, wie auch einige Schrifttexte besagen, sterblich sei[3]); doch lehrt die Bibel in klaren Worten, daß die ersten Menschen auf Grund der göttlichen Gnade, wenn sie sich in der Beobachtung des Gebotes treu erwiesen hätten, der Notwendigkeit sterben zu müssen, enthoben worden wären[4]).

Auch die Übel, welche uns seitens der materiellen Welt widerfahren, sind teils natürliche Folgen der Sünde, insofern sie sich aus dem ungeordneten Verhalten des Menschen gegenüber der Welt ergeben, teils positiv von Gott ver-

[1]) A. a. O. S. 187 ff.

[2]) A. a. O. S. 191.

[3]) Dies Zugeständnis *Svjetlovs* verdient hervorgehoben zu werden, weil die meisten neueren russischen Theologen, wie wir gesehen haben, die katholische Lehre, daß der leibliche Tod des Menschen an sich etwas Natürliches sei, als Irrtum bekämpfen.

[4]) A. a. O. S. 192 ff.

hängte Strafen, die jedoch zugleich unsere sittliche Besserung bezwecken[1]).

Die schwerwiegendste Folge des Sündenfalles bestand darin, daß die Sünde Adams zur Geschlechts- oder Erbsünde wurde. „Nach christlicher Lehre ist die gesamte Menschheit schon auf Grund ihrer Natur sündhaft und verantwortlich vor der göttlichen Gerechtigkeit, schuldhaft und verderbt ihrer ganzen geistig-sinnlichen Natur nach". „Zorn Gottes, Verlust der Gnade, Verletzung des göttlichen Ebenbildes, Verderbtheit und Schwächung auch des leiblichen Organismus bis zum Tode, das ist die unselige Erbschaft Adams, welche einem jeden von uns bei seinem Eintritt in die Welt zuteil wird". Im Verlauf des Lebens wird die überkommene Erbschaft noch durch persönliche Sünden beschwert. Diese dürfen jedoch nicht als direkte Folge der stammelterlichen Sünde angesehen werden. Unter der Erbsünde versteht man „nur die Neigung zur Sünde oder die in mir herrschende Sünde (Röm 7,18), die von Adam ererbt ist, samt der Schuld (*peccatum habituale et culpa*), und nicht die Sünden und Gesetzesübertretungen, in welche wir freier und bewußter Weise fallen"[2]). Dieses Zugeständnis, daß die Erbsünde eine Schuld einschließt und von persönlich begangenen Sünden durchaus zu unterscheiden ist, ist hier besonders zu notieren, um den gleich vorzulegenden Erklärungs- und Verteidigungsversuch recht zu würdigen.

Das christliche Dogma lehrt, so analysiert *S.*, ein Doppeltes: erstens die Allgemeinheit und zweitens die Erblichkeit der Sünde. Die Rechtfertigung des ersten Momentes stellt keine besondere Schwierigkeit dar, weil die Allgemeinheit der Sünde ebenso wie die Allgemeinheit des Todes auf Grund der Erfahrung feststeht[3]).

Auch die Vererbung der Sünde, sofern man darunter nur die Verderbnis der geistig-sinnlichen Natur des Menschen versteht, ist unschwer zu erklären; denn sie

---

[1]) A. a. O. S. 195 f. [2]) A. a. O. S. 198 f.
[3]) A. a. O. S. 199.



steht in vollem Einklang mit der Erfahrung, nach der auch jetzt noch sich nicht allein die physischen, sondern auch die moralischen Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder vererben[1]). Aber wie soll man begreifen, daß mit der Verderbnis zugleich die Schuld und die moralische Verantwortlichkeit auf die Nachkommen übergeht, die doch an der Sünde Adams keinen Anteil gehabt, weil sie damals noch nicht existiert haben?

Zur Lösung dieser Schwierigkeit sind zahlreiche Theorien aufgestellt worden, die indes so wenig befriedigt haben, daß viele abendländische Theologen sich veranlaßt sahen, das Problem für ein absolutes Geheimnis zu erklären. Doch wird das Geheimnis, meint *S.*, abgeschwächt oder sogar vollständig beseitigt durch das richtige Verständnis des Dogmas.

Der Schlüssel für die Lösung ist zu entnehmen der wahren Lehre von der Erlösung. Nach der rechten Auffassung kommt die Erlösung nicht allein durch die Genugtuung Christi zustande, sondern auch durch die persönliche freie Anteilnahme jedes einzelnen Menschen daran, durch welche wir uns das Werk Christi aneignen und gewissermaßen zu unserem eigenen Werke machen. Ebenso gereicht auch die Übertretung und Sündhaftigkeit Adams als solche seinen Nachkommen noch nicht zur Verdammnis, sondern nur deshalb, weil sich alle in diesem oder jenem Grade der Sünde des Stammvaters freier Weise anschließen. „Man braucht vom Standpunkte der christlichen Auffassung von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und von der Sünde als Verneinung und Gegensatz des Guten gewiß nicht zuzugeben, daß schon der uns allen gemeinsame geistig-sittliche Zustand der sündhaften Unreinheit und Entfernung vom Schöpfer das Mißfallen Gottes errege . . uns wird eigentlich als Schuld angerechnet — nicht der Zustand, in dem wir geboren werden, sondern in diesem oder jenem Grade unsere freie, bewußte Einwilligung in die Sünde. Somit ist die stamm-

---

[1]) A. a. O. S. 200.

väterliche Sünde nur in dem Maße Ursache unserer Verdammnis, als wir selbst durch unsere eigene Betätigung daran teilnehmen“[1]).

Diese Auffassung steht in vollem Einklang mit der orthodoxen Lehre von den Folgen der Erbsünde. Im Gegensatz zum Protestantismus lehrt die orthodoxe Kirche, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall nicht vollständig verdorben wurde und daß wir deshalb imstande seien, den bösen Neigungen einigen Widerstand entgegenzusetzen, und wenn wir dies nicht tun, uns schuldbar machen.

Auch durch die Hl. Schrift, erklärt *S.* ohne Bedenken, wird diese Anschauung aufs vollkommenste bestätigt. Der Gedanke an eine juristische Zurechnung der Sünde Adams wird aufs Klarste durch den Apostel zurückgewiesen, wenn er Röm 2,5 sagt, daß der Mensch sich selbst den Zorn Gottes zuziehe[2]). Eph 2,3 bildet keine Gegeninstanz; denn wer diesen Text in juridischem Sinne auslegt, der muß konsequenter Weise behaupten, daß die kleinen Kinder ebenso schuldbar seien vor Gott wie die Erwachsenen. Damit wird aber, entgegen dem allgemeinen gesunden Sinn jeder Unterschied in der Sündenschuld der Menschen geleugnet[3]).

Diese Konsequenz kann offenbar nur die Schuld der Erbsünde betreffen, welche die katholische Theologie tatsächlich in allen Menschen für gleich erachtet[4]). Weshalb man aber infolge dessen bei den persönlich begangenen Sünden nicht von verschiedenen Graden der Schuld reden dürfte, ist nicht einzusehen — es sei denn, daß jemand die Freiheit des Menschen und den wesentlichen Unterschied zwischen der Erbsünde und den persönlich begangenen Sünden leugnet. Dies erscheint bei *S.*,

---

[1]) A. a. O. S. 201 ff.

[2]) Dem Zusammenhang nach wendet sich der Apostel an einen verstockten, unbußfertigen Sünder und sucht ihn durch den Hinweis auf das göttliche Strafgericht zur Umkehr zu bewegen; sagt also durchaus nicht, daß es, wie *S.* interpretiert, vor Gott keine andere Schuld gebe, als diejenige, die man sich persönlish zugezogen hat.

[3]) A. a. O. S. 204 f.

[4]) Vgl. *Thomas,* Sum. theol. 1. 2 q. 82 a. 4.

der jenen Unterschied vorher so nachdrucksvoll betont hat, unannehmbar. Unbegreiflich ist es aber auch, daß der Apologet, um sich die Verteidigung des Dogmas zu erleichtern, kein Bedenken trägt, den Schuldcharakter der Erbsünde als solcher in Abrede zu stellen — nachdem er wiederholt ausdrücklich gesagt hat, daß nach christlicher Lehre mit der Sündenverderbnis zugleich eine Schuld von den Stammeltern auf alle ihre Nachkommen sich vererbe. Wenn man bei einem Gelehrten wie *S.* kurz nacheinander (es liegen nur 3 Seiten dazwischen) so Widersprechendes findet, traut man seinen Augen kaum. Man muß auch nicht wenig darüber staunen, daß der sonst recht scharfsinnige Theologe sich der Schwäche seines Analogieschlusses aus dem Erlösungsdogma nicht bewußt geworden ist, da doch die orthodoxe Kirche, mit dem gesamten positiven Christentum, auch eine rein objektive Zuwendung der Erlösungsfrüchte, besonders durch die Übung der Kindertaufe, anerkennt[1]).

### § 3. Verfasser von Monographien

#### 1. *L. Pisarev*

Zunächst sind aus den letzten Jahrzehnten zwei Einzeldarstellungen der Lehre des hl. Augustin zu erwähnen. Die Schrift „Lehre des seligen Augustinus, Bischofs von Hippo, vom Menschen und seinen Beziehungen zu Gott" von *Leonidas Pisarev*[2]) behandelt zwar ein weiteres Thema, berücksichtigt aber naturgemäß auch die Lehre von der Erbsünde ziemlich eingehend.

Von Interesse für unsere Studie ist schon die Darstellung der augustinischen Auffassung von der ursprüng-

---

[1]) Sehr zutreffend hat schon *Augustinus* seinem Gegner *Julian* geantwortet: sic imputari generatis parvulis iniustitiam primi hominis ad subeundum supplicium, quemadmodum imputatur parvulis regeneratis iustitia secundi hominis ad obtinendum regnum coelorum: quamvis voluntate atque opere proprio nec illum in malo, nec istum in bono reperiantur imitati (Opus imp. I 57 MSL 45,1079).

[2]) Učenije bl. Augustina. Kasan 1894.

lichen Ausstattung der ersten Menschen, zumal dabei eine Polemik gegen die katholische Theologie eingeflochten wird.

Danach wurde der Mensch schon in dem Schöpfungsakte „mit mannigfachen positiven Vollkommenheiten seiner sittlich-geistigen und physischen Kräfte beschenkt“ und auch weiterhin von Gott nicht ohne besondere Fürsorge gelassen. Zur Erlangung einer höheren Vollkommenheit bestimmt, erhielt er von Gott auch eine besondere Gnadenhilfe, welche ihm die Erreichung jener Vollkommenheit möglich machte. „Überhaupt war der paradiesische Zustand, nach der Lehre Augustins, ein inniges Zusammenwirken zwischen den natürlichen, mit positiven Vollkommenheiten ausgestatteten Kräften des Menschen einerseits und der geheimnisvollen Gnadenhilfe, die sich auf die ganze menschliche Natur erstreckte, anderseits“[1]).

Obwohl gegen diese Schilderung vom katholischen Standpunkte nichts einzuwenden ist — es sei denn, daß eine klarere Hervorhebung der habituellen Gnade, welche Augustin wenigstens indirekt zugibt[2]), erwünscht wäre — glaubt der russische Dogmenhistoriker gegen die katholische Theologie polemisieren zu müssen, weil sie bei Augustin die ihr eigentümliche Auffassung finden wolle. Nach katholischer Interpretation, behauptet *P.*, soll Augustin der Ansicht sein, daß Adam alle Vorzüge des paradiesischen Zustandes nicht schon beim Schöpfungstage, sondern erst später, als Gott ihn ins Paradies einführte und ihm die Gnade schenkte, empfangen habe. Die Freiheit von der Konkupiszenz, die Gerechtigkeit und Heiligkeit, auch die Unsterblichkeit wären nur Wirkungen der Gnade gewesen. Somit soll Augustin keine positive Vollkommenheit der menschlichen Kräfte im Urzustande anerkannt und von den Pelagianern sich nur darin unterschieden haben, daß er beim ursprünglichen Menschen eine „besondere

---

[1]) A. a. O. S. 84.

[2]) Vgl. *Schwane,* Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1879, S. 668 f; *Tixeront,* Histoires des dogmes, Bd. II². Paris 1909. S 463.

Einwirkung von Gnadenkräften, durch welche die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten erhöht werden", angenommen habe[1]).

Diese Vorwürfe lassen auch bei *P.* den Irrtum erkennen, daß der nackte Naturzustand katholischerseits als ein historischer Stand, als der im eigentlichen Sinne ursprüngliche Zustand hingestellt und die Gnade als rein äußere Einwirkung Gottes auf den Menschen aufgefaßt werde.

Auf Grund dieses Mißverständnisses eignet er sich auch den weiteren Vorwurf an — dem wir schon wiederholt bei den neueren russischen Theologen begegnet sind — daß der gegenwärtige Zustand der menschlichen Natur sich von dem ursprünglichen durch nichts anderes unterscheide als durch das Fehlen der (von außen einwirkenden) Gnade[2]).

Sonst ist jedoch *P.* bestrebt, sich die Unabhängigkeit des Urteils zu wahren. Wir haben gesehen, daß seit *Philaret* von Černigov die meisten russischen Theologen dem hl. Augustinus die Ansicht zuschreiben, daß der Mensch infolge des Sündenfalles die sittliche Wahlfreiheit vollständig eingebüßt habe. *P.* ist dies nicht bloß bekannt, sondern er weist ausdrücklich darauf hin und zählt 5 hervoragendere russische Theologen aus der neuesten Zeit

---

[1]) A. a. O. S. 84 f. Als Quelle seiner Darstellung der katholischen Auffassung nennt *Pisarev Stöckls* Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. Würzburg 1859 S. 438—443. Dort heißt es tatsächlich, daß Augustin, „nach manchen seiner Ausdrücke zu schließen, der Meinung sich zuneigte, der Mensch sei nicht im Akte seiner Schöpfung selbst mit den erwähnten Vorzügen ausgestattet worden, sondern er habe sie vielmehr erst später erhalten, damals nämlich, als er von Gott in das Paradies eingesetzt wurde". Doch will *Stöckl* darauf kein Gewicht legen und ist soweit entfernt, den Unterschied zwischen dem Zustand der menschlichen Natur vor dem Sündenfalle und nach demselben als einen rein äußern aufzufassen, daß er ausdrücklich (a. a. O. S. 443) erklärt: (nach Augustin) „wurde also der ganze Mensch nach Leib und Seele durch die Sünde in einen schlimmern Zustand versetzt, welcher mit demjenigen, in welchen ihn Gott vorher aus Gnade eingesetzt hatte, nicht mehr zu vergleichen war".

[2]) A. a. O. S. 85; 125.



auf, welche diese Erklärung vertreten. Dann fügt er hinzu, daß dies die hergebrachte protestantische Meinung sei, während von den katholischen Theologen eine entgegengesetzte Auffassung verteidigt werde, wobei jedoch beiderseits die Tendenz, die eigene Auffassung durch die Autorität des großen Bischofs zu stützen, zutage trete[1]).

Um den wahren Sachverhalt festzustellen, unternimmt *P.* eine selbständige Untersuchung der Frage und gelangt zum Ergebnis, daß Augustin nur den Verlust der paradiesischen Freiheit lehrt, welche die Möglichkeit einer vollkommenen Gerechtigkeit enthielt. Im gegenwärtigen Zustande könne der Mensch sich nicht vollkommen sündenfrei erhalten und insofern bestehe für ihn eine Notwendigkeit der Sünde; doch entstehe diese Notwendigkeit aus der freien Nachgiebigkeit gegen die ungeordneten Neigungen. Die Fähigkeit zu guten Werken, und zwar nicht bloß eine „tote", sondern eine „positive und wirksame" sei dem gefallenen Menschen geblieben; nur könnten ihm diese Werke nicht zum Heile gereichen, da sie durch egoistische Motive verdorben würden und nicht im rechten Verhältnis ständen zum Ziele, das er anstreben solle[2]).

In der Frage nach dem Wesen der Erbsünde stellt sich *P.* durch einen zustimmenden Hinweis auf *Schwanes* Dogmengeschichte offen auf die Seite der katholischen Augustinuserklärer. Näherhin spricht er sich dahin aus, daß die Erbsünde von Augustin aufgefaßt werde als die „habituelle Schuld, welche Adam durch seine Sünde nicht bloß für sich, sondern auch für seine ganze Nachkommenschaft kontrahiert hat und die in Verbindung mit der Korruption der sittlich-geistigen und physischen Natur des Menschen durch fleischliche Zeugung auf die gesamte Menschheit übergeht". Die Schuld gelte Augustin als das formelle, die Schwäche des Willens und böse Begierlichkeit als das materielle Element der Erbsünde, was durch seine Lehre von der Rechtfertigung und den Wirkungen der Taufe bestätigt werde[3]).

---

[1]) A. a. O. S. 127 ff.

[2]) A. a. O. S. 131 ff.

[3]) A. a. O. S. 182 ff.

Gegen Ende seiner Schrift vergleicht *P.* die Lehre *Augustins* mit dem Bekenntnis des *Dositheos* und findet, daß beide vollkommen übereinstimmen. Insbesondere herrsche Übereinstimmung sowohl hinsichlich des Fortbestehens der menschlichen Willensfreiheit und Befähigung zu ethisch guten Werken, als auch inbetreff der Notwendigkeit der Gnade zu heilskräftiger Tätigkeit. Deshalb könne Augustin als ein vorbildlicher Verteidiger der orthodoxen Lehre anerkannt und den großen morgenländischen Kirchenlehrern an die Seite gestellt werden; er habe sich ein ähnliches Verdienst um die christliche Anthropologie wie jene um die christliche Theologie (im engeren Sinne) erworben[1]).

## 2. *A. Kremlevskij*

Eine wesentlich andere als die eben angeführte Beurteilung erfährt der große Bischof von Hippo in der Abhandlung über „die Erbsünde nach der Lehre des seligen Augustin" von *A. Kremlevskij*[2]).

Hier heißt es gleich eingangs, daß die Lehre von der Erbsünde den Mittelpunkt, aber zugleich den dunkelsten und unbestimmtesten Punkt im dogmatischen System Augustins bilde. Augenscheinlich habe Augustin selbst keinen bestimmten Begriff von der Erbsünde gehabt, da er den Ausdruck an verschiedenen Stellen seiner Schriften in verschiedenem Sinne gebrauche[3]).

Auf Grund seiner Untersuchung glaubt aber *K.* feststellen zu können, daß Augustin unter der Erbsünde im eigentlichen Sinne „die Sünde Adams selbst verstehe, welche auf seine ganze Nachkommenschaft, unseliges Unglück mit sich führend, übergehe"[4]).

Große Mühe habe Augustin verwandt, um aus Röm 5 einen Beweis zu konstruieren; doch vergeblich, da seine Auffassung mit der Lehre des hl. Paulus nichts gemein

---

[1]) A. a. O. S. 353 ff.

[2]) Pjerworodnij grjech. . . . St. Petersburg 1902 S. 128 (Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Christianskoje čtenije" Jahrg. 1902).

[3]) A. a. O. S. 1.

[4]) A. a. O. S. 7.

habe[1]). Ebenso seien seine Vernunftbeweise mißglückt. Vergeblich habe er aus den Mühsalen des irdischen Lebens, sowie aus der Praxis der Beschneidung und Taufe eine Bestätigung seiner Ansicht herzuleiten gesucht[2]). Endlich sei auch Augustins Berufung auf die Überlieferung unberechtigt gewesen. Zwar werde von den zitierten Vätern die pelagianische Ansicht von der vollständigen Unversehrtheit der menschlichen Natur verworfen, aber von einer sich vererbenden Sündenschuld finde man bei ihnen, von dunklen Andeutungen bei Cyprian und Olympius abgesehen, nichts. Aus den lateinischen Vätern habe Augustinus mehr herausgelesen, als sie enthalten, die griechischen Väter habe er direkt mißdeutet[3]).

Bezüglich der Folgen der Erbsünde soll Augustin seit der pelagianischen Kontroverse, in direktem Gegensatz zur früheren Periode, die sittliche Freiheit schlechthin geleugnet und dem gefallenen Menschen nur die Freiheit zum Sündigen, zwischen dieser oder jener Sünde zu wählen, zugeschrieben haben[4]).

Schließlich erörtert *K.* noch die Frage der Originalität der augustinischen Lehre von der Erbsünde. Die Annahme einer Entlehnung lehnt er ab und entscheidet sich dafür, daß Augustin seine Theorie auf Grund des Mißverständnisses einiger Schrifttexte und der ebenfalls mißverstandenen Lehre der älteren Väter vom Fluche, der auf allen Adamskindern lastet, selbständig ausgearbeitet habe[5]).

Diese Kritik, obwohl fast ausschließlich in negativer Form gehalten, läßt nicht undeutlich auch den positiven Standpunkt ihres Urhebers erkennen. Klarer bringt *K.* seine eigene Ansicht zum Ausdruck in dem Artikel, welchen er für die „Orthodoxe theologische Enzyklopädie" von *Lopuchin* über die Erbsünde verfaßt hat[6]).

---

1) A. a. O. S. 9 ff.
2) A. a. O. S. 75 ff.
3) A. a. O. S. 115.
4) A. a. O. S. 97.
5) A. a. O. S. 122 ff.
6) Pravoslavnaja bogosl. enciklopedja. Bd. IV. St. Petersburg 1904 S. 771—774.

Hier wiederholt er zunächst die Behauptung, daß Augustin der erste gewesen sei, der die Lehre von der Vererbung der Sünde Adams auf alle Menschen vorgetragen und den groben Irrtum in die theologische Wissenschaft eingeführt habe.

Die Ursache dieses Irrtums leitet *K.*, wie es schon *Zwingli* getan, aus einer mangelhaften Kenntnis der griechischen Sprache her, die Augustin veranlaßt habe, den Ausdruck ἁμαρτία als Sünde im eigentlichen Sinne aufzufassen und mit *peccatum* zu übersetzen, während doch Paulus dafür andere Ausdrücke gebrauche. Wie aus dem Zusammenhange ersichtlich sei, bedeute das Wort ἁμαρτία Röm 5,12 die sündhafte Verderbtheit der Natur oder die Neigung zur Sünde. Diese Verderbtheit der ganzen menschlichen Natur samt allen ihren Fähigkeiten, das sei die Erbsünde im kirchlichen Sinne.

Auf die Frage, ob die angeborene Verderbtheit der Natur dem Menschen als Sünde angerechnet werde, müsse bedingungslos eine verneinende Antwort gegeben werden; denn von Zurechnung und Schuld könne nur unter Voraussetzung von Erkenntnis und freier Willensentschließung die Rede sein. Wenn Eph 3,2 alle Menschen von Natur aus Kinder des Zornes genannt werden, so sei damit nur die natürliche Geneigtheit zum Bösen gemeint, welche gewöhnlich zur Sünde führe, sobald der Mensch zu den Jahren der Erkenntnis gelangt.

Eine ähnliche Umdeutung der christlichen Lehre von der Erbsünde haben wir im Vorgehenden schon mehrfach festgestellt. Doch bekennen sich die anderen Theologen prinzipiell zum traditionellen Glauben, erkennen bei der positiven Darlegung der orthodoxen Lehre ausdrücklich die Erbsünde als wahre Sünde und Schuld an und gelangen zur Änderung ihres Standpunktes sozusagen nur aus Verlegenheit, bei der Erörterung der rationalistischen Einwendungen. Mit seiner prinzipiellen und absoluten Leugnung des Schuldcharakters der Erbsünde steht *Kremlevskij* unter allen russischen Theologen, deren Schriften wir untersuchen konnten, allein da.

### 3. *A. Burgov*

An letzter Stelle bleibt noch die bereits erwähnte Monographie von *Aleksjej Burgov* unter dem Titel „Die orthodoxe dogmatische Lehre von der Erbsünde“[1]) zu besprechen, welche sowohl wegen ihres Umfanges als auch ihrer relativen Originalität eine eingehendere Würdigung verdient.

Schon die Gliederung des Stoffes läßt das Streben nach Selbständigkeit erkennen. Der Verfasser geht vom kirchlichen Begriff der Erbsünde aus und behandelt im 1. Kap. das erste Merkmal dieser Sünde, d. h. ihre Erblichkeit; im 2. Kap. die Allgemeinheit; im 3. Kap. den Ursprung aus der persönlichen Sünde der Stammeltern; im 4. Kap. das materielle Wesenselement oder die Verderbnis der Natur; im 5. Kap. die Fortpflanzung der Naturverderbnis; im 6. Kap. das formelle Element oder die Schuld; im Schlußkapitel die Aufhebung der Erbsünde durch die Taufe.

Auf positiv christlichem Standpunkte stehend will die Schrift die orthodoxe Lehre von der Erbsünde möglichst allseitig darstellen. Es werden deshalb schon im 1. Kapitel alle Bibeltexte zusammengestellt und ausführlich erklärt, welche irgend eine Beziehung auf die Erblichkeit der Sünde zulassen. Aus dem Alten Testamente werden angeführt: Gen 5,3; 8,11; Job 14,4; Ps 50,7; Jer 17,9; aus dem Neuen Testamente Jo 3,5 nebst anderen Stellen, welche von der Notwendigkeit der Wiedergeburt handeln; ferner Röm 7,14 ff; Eph 2,3[2]). Daran reihen sich Zitate aus Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Makarius, Cyprian, Hilarius und Ambrosius, aus denen der Schluß gezogen wird, daß Augustin die Lehre von der Erbsünde nicht erfunden, sondern nur eingehender klargestellt habe[3]). Vom Standpunkt der Vernunft könne gegen den kirchlichen Glauben gleichfalls nichts einge-

---

[1]) Pravoslavnoje-dogmatičeskoje učenije o pjervorodnom grjechu. Kiew 1904 S. 230.

[2]) A. a. O. S. 1 ff. [3]) A. a. O. S. 38 ff.



wendet werden, weil er in vollem Einklang stehe mit den modernen Vererbungstheorien[1]).

Zum Beweise für die Allgemeinheit der Erbsünde werden fleißig alle Schrifttexte verwertet, welche die Ausbreitung der Sünde unter den Nachkommen Adams und die Sündhaftigkeit aller Menschen bezeugen[2]).

Der Ursprung der Erbsünde aus dem Sündenfall der Stammeltern wird zunächst aus dem Bericht der Genesis erschlossen, wo die Tragweite der ersten Sünde für das ganze Menschengeschlecht bereits hinreichend zum Ausdruck komme. Zufolge dessen habe über den ursächlichen Zusammenhang der Erbsünde mit dem Falle des ersten Menschen allgemein eine solche Klarheit geherrscht, daß die späteren kanonischen Schriften sich mit kurzen Hinweisen darauf begnügen konnten[3]). Aus dem Neuen Testamente wird nach kurzer Erwähnung von Jo 8,44 die Beweiskraft von Röm 5,12 ff in breiter polemischer Auseinandersetzung mit gegnerischen Erklärungen verteidigt[4]). Der sich daran anschließende Traditionsbeweis wird ergänzt durch eine Widerlegung der bekanntesten pantheistischen und rationalistischen Erklärungsversuche von dem Ursprung der Sünde[5]).

Im Wesen der Erbsünde unterscheidet *B.* ein materielles und ein formelles Element. Unter dem ersteren, dem er sein hauptsächliches Interesse und den größten Teil seiner Ausführungen widmet, versteht er die Konkupiszenz, unter letzterem die Schuld.

Die Konkupiszenz bestimmt er näherhin als eine erbliche Begierde, ein vom Willen unabhängiges Verlangen, das zur Sünde hinzieht und geneigt macht. In erster Linie ist die Konkupiszenz eine Eigenschaft des Willens, doch ist sie auch in den anderen Fähigkeiten der Seele und des Leibes und betätigt sich als eine lebendige Kraft in der ganzen Natur des Menschen[6]).

Im Vergleich zum ursprünglichen normalen Zustand

---

[1]) A. a. O. S. 42 ff.
[2]) A. a. O. S. 53 ff.
[3]) A. a. O. S. 66 ff.
[4]) A. a. O. S. 73 ff.
[5]) A. a. O. S. 95 ff.
[6]) A. a. O. S. 112.

der menschlichen Natur stellt sich die Konkupiszenz als ein neuer, unnatürlicher Zustand dar, als ein Zustand tiefgehender Verderbnis sowohl der höheren wie der niederen Kräfte der menschlichen Natur[1]).

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß infolge der Erbsünde irgendeine Kraft des Menschen vernichtet worden sei. Auch im gegenwärtigen Zustande besitzen wir die Befähigung zur Verrichtung guter, und zwar nicht bloß scheinbar, sondern auch wahrhaft guter Werke, die freilich aus sich nur natürlich gut sind und ohne Gnade nicht heilskräftig sein können[2]).

Die protestantische Lehre von der Vernichtung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und dem völligen Verlust der religiös-sittlichen Freiheit verstößt gegen Schrift und Überlieferung. Die katholische Anschauung fällt ins entgegengesetzte Extrem, da sie nur eine durch die Entfesselung der sinnlichen Begierlichkeit bewirkte Schwächung, aber keine Verderbnis der menschlichen Natur annimmt, indem sie in der Erbsünde nur den Verlust der ursprünglichen Gnadengerechtigkeit erblickt und die Zurückversetzung in den Stand der reinen, sich selbst überlassenen Natur, in welcher die sinnliche Begierlichkeit schon als eine natürliche Gebrechlichkeit existierte[3]).

Somit läßt sich der Unterschied der orthodoxen Auffassung von der katholischen und protestantischen in folgender Weise formulieren: „Von der katholischen unterscheidet sich die orthodoxe Lehre dadurch, daß sie die Konkupiszenz nicht für eine natürliche Gebrechlichkeit erachtet, sondern für eine neue Erscheinung in der Natur, für etwas Widernatürliches, für ein positives böses Prinzip, das nicht in der Peripherie des menschlichen Wesens, d. i. dem Leibe, sondern in der Seele oder der geistigen Sphäre der Natur, vornehmlich im Willen seinen unmittelbaren Sitz hat. Demnach ist die in der Konkupiszenz zum Ausdruck kommende und durch sie bedingte Verderbnis der menschlichen Natur nicht eine

---

[1]) A. a. O. S. 113. [2]) A. a. O. S. 124.
[3]) A. a. O. S. 125 ff.

oberflächliche, sondern eine tiefe. Von der protestantischen unterscheidet sich die orthodoxe Lehre durch eine gemäßigtere Beurteilung der Kraft der erblichen Konkupiszenz"[1]).

Zur Rechtfertigung seiner Darstellung der katholischen Auffassung verweist *B.* auf *Thomas von Aquin*, *Berlage*, *Scheeben* und *Heinrich*[2]). Offenbar hat er aber diese Autoren niemals eingesehen[3]); sonst hätte ihm nicht entgehen können, daß ihre Lehre mit der seinigen nicht bloß sachlich, sondern selbst dem Ausdruck nach fast vollkommen übereinstimmt, indem sie ebenfalls nicht bloß von einer Schwächung, sondern überaus häufig von einer Verderbnis und von einer tiefen Verderbnis der (historisch gefaßten oder ursprünglichen) Natur reden[4]) und die Ausdehnung der Verderbnis auf alle menschlichen Fähigkeiten ausdrücklich aussprechen[5]); insbesondere auch die Konkupiszenz als eine neue (der ursprünglichen, von Gott begründeten und dauernd gewollten Beschaffenheit der Natur widersprechende und darum) widernatürliche Er-

---

[1]) A. a. O. S. 138.

[2]) Ebd.

[3]) Die Angaben des Fundortes sind sehr unbestimmt und nur teilweise richtig.

[4]) Bei *Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. II S. 547 liest man: (die Todsünde) „bewirkt als *corruptio naturae* resp. *status interni naturae,* eine ebenso tief bis in den innersten Grund der Natur hineingreifende Veränderung und Umwandlung, wie sie in einem organischen Körper durch den Verlust seines Lebensprinzips erfolgt". Weiteres über die Verderbnis der Natur, welche durch die Sünde Adams erfolgte, siehe a. a. O. S. 600 ff. — Da *Burgov* die menschliche Natur gleichfalls historisch betrachtet, zugleich mit ihrer ganzen ursprünglichen Ausstattung und diese Ausstattung teilweise als eine gnadenvolle anerkennt (am klarsten S. 139); da er ferner den Gedanken, daß der Mensch infolge der Erbsünde irgendeine Kraft gänzlich eingebüßt habe, zurückweist, herrscht zwischen den beiderseitigen Anschauungen volle Übereinstimmung.

[5]) *Thomas*, Sum. theol. 1. 2 q. 83 a. 4 c: Cum *omnes partes animae* dicantur esse *corruptae* per peccatum originale. L. c. q. 85 a. 3 c: Omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine.

scheinung anerkennen[1]) und in gewissem Sinne auch als ein positives böses Prinzip, das in besonderer Beziehung zum Willen des Menschen steht[2]), gelten lassen[3]).

Die Beantwortung der Frage nach der Fortpflanzungsweise der Erbsünde macht *B.* abhängig von der Lösung des Problems vom Ursprung der menschlichen Seelen. Keine der hierüber bisher aufgestellten Theorien findet seine uneingeschränkte Billigung. Sowohl der Kreatianismus, zu dem sich das orthodoxe Glaubensbekenntnis des *Petrus Mogilas* bekennt, als auch der Generatianismus, den die meisten neueren russischen Theologen vertreten — erscheint ihm in der gewöhnlich verteidigten exklusiven Form einseitig und unannehmbar. Er entscheidet sich deshalb für eine Verbindung beider[4]).

Gegen den Kreatianismus beruft er sich zunächst auf die Hl. Schrift, welche die Eltern als Urheber ihrer Kinder nicht allein der leiblichen, sondern auch der geistigen Seite nach bezeichne. Dann weist er hin auf die Erfahrung, nach welcher sich nicht bloß leibliche, sondern auch geistige Eigenschaften vererben. Vor allem aber macht er geltend, daß der Kreatianismus zu einer „vollständigen Verkehrung" der christlichen Lehre von der Erbsünde führe. Nach der Offenbarung sei Subjekt der erblichen Verderbnis der ganze Mensch, seiner ganzen geistig-leiblichen Natur nach, ja in erster Linie *„primo et formaliter"* gebe sich die Erbsünde in den Kräften und

---

[1]) *Heinrich,* Dogmatische Theologie Bd. VI² Mainz 1900, S. 637.

[2]) *Thomas,* Sum. theol. 1. 2. q. 83 a. 4 ad 1: Peccatum originale ex ea parte, qua inclinat in peccata actualia, *praecipue pertinet ad voluntatem.*

[3]) *Thomas,* Sum. theol. 1. 2 q. 82 a. 1 ad 1. Siehe oben Kap. III § 1. Auch *Scheeben* (a. a. O. S. 602) schreibt: „Der durch den Verlust der Integrität entstehende Zustand der Seele . . . läßt sich auch als ein schlechter und verkehrter, und zwar in gewissem Sinne auch positiv verkehrter Habitus der Seelenkräfte bezeichnen, inwiefern man darunter nicht bloß eine Indisposition der Kräfte zum gut Handeln, sondern eine Disposition zum schlecht Handeln oder überhaupt zu ordnungswidriger Tätigkeit versteht".

[4]) A. a. O. S. 141 ff.

Fähigkeiten der Seele kund. Das könne der Kreatianismus nicht zugeben; nach dem Kreatianismus könne unmittelbares Subjekt der Verderbnis nur der Leib sein und auf die Seele könne sie nur mittelbar übergehen. Zudem werde dieser Übergang vom Kreatianismus in grob-sinnlicher Weise aufgefaßt: man nehme an, daß die Seele durch die Berührung mit dem Leibe verdorben werde, wie der Wein, der in ein unreines Gefäß geschüttet wird. Bei dieser Voraussetzung müsse Gott als der eigentliche Urheber der sündhaften Verunreinigung der Seele erscheinen. Völlig inkonsequent sei es, wenn die Vertreter des Kretinianismus zur Erklärung der Erbschuld von einem Enthaltensein aller Menschen in Adam reden, weil ihre Theorie nur ein Enthaltensein des Leibes, nicht der ganzen menschlichen Natur möglich mache. Die Unhaltbarkeit des Kreatianismus ergebe sich weiter aus dem Inkarnationsdogma. Nach der Darstellung der Hl. Schrift sei der Sohn Gottes zugleich Menschensohn im vollen Sinne des Wortes; seine ganze menschliche Natur erscheine von Maria entnommen, ohne daß die unmittelbare Erschaffung seiner Seele durch Gott auch nur mit einem Worte erwähnt würde. Endlich sei der Kreatianismus unvereinbar mit der biblischen Lehre von der Sabbatruhe Gottes[1]).

Dem Generatianismus bringt *B.* mehr Sympathie entgegen. Den dagegen sich erhebenden Schwierigkeiten glaubt er sich entziehen zu können durch Ablehnung jeder gröberen, irgend eine Teilung voraussetzenden Auffassung der Theorie und durch den Verzicht auf jede nähere Erklärung, wie die Erzeugung der Seelen sich vollziehen soll, unter dem kurzen Hinweis auf die innergöttlichen Hervorgänge, aus welchen man ersehen könne, daß bei geistigen Wesen die Zeugung nicht absolut unmöglich sei. Doch sei nichtsdestoweniger der einfache Generatianismus unannehmbar, weil er den Menschen nur als Glied des Geschlechtes und nicht als Persönlichkeit betrachte. Darum müsse der Generatianismus durch ein dem Kreatianismus entlehntes Moment ergänzt werden.

---

[1]) A. a. O. S. 146 ff.

Die Persönlichkeit oder das Ich, so führt *B.* seine Kompromißtheorie weiter aus, unterscheidet sich nicht bloß vom Leibe, sondern auch von der Seele. Das Ich ist mit keinem Teile der menschlichen Natur identisch, ihm kommt ein eigenes Sein zu. Als ein absolut einfaches, individuelles, freies und selbstbewußtes Prinzip kann es nicht aus den Seelen der Eltern auf dem Wege rein natürlicher Zeugung hervorgebracht werden. Die Kräfte der Natur vermögen nur Exemplare derselben Gattung hervorzubringen. Das absolut neue, in anderen nicht enthaltene persönliche Wesen des Menschen kann nur durch einen schöpferischen Akt Gottes entstehen. Es muß demnach bei dem menschlichen Zeugungsakt eine „besondere Betätigung der allgemeinen göttlichen Einwirkung" angenommen werden, welche der „Erschaffung aus nichts nahe kommt, aber mit dieser nicht identisch ist" [1]).

Auf Grund dieser Unterscheidung zwischen dem Ursprung der menschlichen Natur und Persönlichkeit läßt sich die Fortpflanzung der Erbsünde unschwer erklären. Die Erbsünde ist ihrem Ursprunge nach eine Natursünde. Als solche pflanzt sie sich zugleich mit der Natur fort. Mit Leib und Seele geht durch den von der Konkupiszenz beherrschten Zeugungsakt von den Eltern auf die Kinder auch die geistig-leibliche Verderbnis über. Im Augenblick der Empfängnis erhält die neubegründete Natur einen Impuls, eine Disposition, welche sich später zur eigentlichen Konkupiszenz entfaltet. Wegen der organischen Verbindung der Natur mit der Person teilt sich die Verderbnis auch der letzteren mit. Doch besteht der Unterschied, daß die Natur unmittelbar, auf Grund ihres Ursprunges auf dem Wege der Vererbung verdorben wird, die Person hingegen mittelbar und nach ihrer schöpferischen Hervorbringung, wegen ihres organischen Zusammenhanges mit der Natur, deren sie sich als ihres Werkzeugs bei jeder Betätigung bedienen muß [2]).

---

[1]) A. a. O. S. 155 ff.

[2]) A. a. O. S. 159 ff.

*B.* ist sich bewußt, daß seine Theorie nicht etwas absolut Neues darstellt. Er bemerkt selbst, daß schon *Martensen*, *Dorner* u. a. eine Verbindung des Generatianismus mit dem Kreatianismus befürwortet haben; doch hätten sie diese Idee nicht genügend entwickelt und auch nicht zur Erklärung des Dogmas von der Erbsünde verwertet[1]).

Man kann indes nicht sagen, daß die bei jenen vermißte Entwicklung und Verwertung *B.* selbst gelungen wäre. Vor allem hat er unterlassen, seinen (Natur-) Seelen- und Persönlichkeitsbegriff näher zu bestimmen. Einerseits scheint er die menschliche Seele als Geist aufzufassen, da er die Idee von einer Teilung der Substanz bei der Erzeugung der Seele ablehnt und auf die Erzeugung des Logos hinweist, um die Möglichkeit der Zeugung unter Geistern darzutun — anderseits hebt er bei der Persönlichkeit die Einfachheit des Wesens besonders hervor und folgert daraus die Notwendigkeit einer schöpferischen Betätigung Gottes zur Hervorbringung einer Person. Demnach scheint *B.* die menschliche Seele nicht als geistig im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern als irgendwie zusammengesetzt aufzufassen. Ebenso unbestimmt ist sein Persönlichkeitsbegriff und unbestimmt auch seine Auffassung von der Hervorbringung der Person, da er einerseits von einer schöpferischen Tätigkeit Gottes spricht, anderseits aber den Gedanken an eine Hervorbringung aus Nichts zurückweist.

Abgesehen von diesen Mängeln und den hier nicht näher zu erörternden philosophischen Schwierigkeiten, vermag die Theorie des russischen Theologen die Fortpflanzung der Erbsünde nicht einmal ihrer materiellen Seite nach zu erklären. Die Vererbung der Naturverderbnis, welche das materielle Element der Erbsünde bildet, kann sich sicherlich nicht rein naturnotwendig, auf Grund des allgemeinen Naturgesetzes, nach welchem sich andere Eigenschaften von den Eltern auf die Kinder vererben, vollziehen. Wenn auch in dieser Hinsicht eine Analogie zuzugeben ist, so kann doch keine Gleichheit behauptet

---

[1]) A. a. O. S. 158.

werden. Wie die Naturverderbnis schon in Adam, besonders hinsichtlich ihrer Dauer nicht eine rein natürliche Folge seiner Sünde war — sonst hätte sie durch spätere entgegengesetzte Akte aufgehoben werden können, was offenbar bei den Folgen anderer Sünden des Stammvaters möglich war — so kann auch ihre Vererbung, die ja von der tatsächlichen Verfassung der unmittelbaren Erzeuger unabhängig ist, nicht rein naturnotwendig geschehen, sondern erfordert zu ihrer vollen Erklärung die Annahme eines positiven göttlichen Gesetzes.

Bei aller Betonung der Naturverderbnis läßt *B.* das Wesen der Erbsünde darin nicht aufgehen, sondern erkennt ausdrücklich noch ein weiteres formelles Wesenselement an und bezeichnet als solches die Verantwortlichkeit oder Schuld, deren Wirklichkeit er gegenüber dem Rationalismus entschieden verteidigt[1]).

Zur Erklärung der vom Stammvater auf alle seine Nachkommen übergehenden Schuld weist er, nach Ablehnung einiger anderer Theorien, auf die bekannte Idee von der Stellung Adams als physischen und moralischen Hauptes des ganzen Menschengeschlechtes hin, erklärt dann jedoch unter Anwendung seiner Unterscheidung zwischen Natur und Person, daß in Adam die Nachkommen nur der Natur, nicht der Person nach enthalten waren. Deshalb sei zwar verständlich, daß die Naturverderbnis sich auf alle Menschen fortpflanze; doch ungelöst bleibe das Problem, auf welcher Grundlage die Zurechnung der Schuld erfolge, obwohl die Nachkommen Adams an seiner Sünde keinen persönlichen Anteil hatten. Diese Schwierigkeit vermöge nur die neuere Solidaritätstheorie zu lösen. Die Verantwortlichkeit des ganzen Menschengeschlechtes für die Sünde eines Gliedes stelle nichts anderes dar als die Anwendung des in der Welt allgemein herrschenden Gesetzes der Solidarität, dessen Existenz sowohl durch die Erfahrung wie durch die Hl. Schrift bestätigt werde. Dieses Solidaritätsgesetz sei in der menschlichen Natur begründet, weil der Mensch sich nur unter Beeinflussung durch Mit-

---

[1]) A. a. O. S. 166 ff.

menschen entsprechend entwickeln könne. Wenn aus der Solidarität sich auch Nachteile für den Einzelnen ergäben, so ständen ihnen nicht geringe Vorteile gegenüber[1]).

Wenn uns das Solidaritätsgesetz trotzdem mit der Gerechtigkeit schwer vereinbar erscheine, müßten alle Bedenken schwinden angesichts der Tatsache, daß uns Gott ein Mittel zur Verfügung gestellt hat, durch welches alle Nachteile der Solidarität aufgehoben werden können. „Dieses Mittel ist die allgemeine Erlösung des Menschengeschlechtes, welche einzig und allein vom Standpunkt der sittlichen Gerechtigkeit die Zweckmäßigkeit jenes Gesetzes und der dadurch für die Erbsünde geforderten Verantwortlichkeit des ganzen Menschengeschlechtes vollkommen rechtfertigt“[2]).

So angebracht der Hinweis auf die Erlösung in diesem Zusammenhang an sich sein mag, kann doch die Form, in welcher es geschieht, nicht gebilligt werden, weil dadurch die absolute Freiheit des Erlösungswerkes gefährdet erscheint.

Zu einer solchen übermäßigen Betonung des Zusammenhanges zwischen Erbsünde und Erlösung gelangt *B.* nur, weil er den Solidaritätsgedanken nicht entsprechend durchführt und den gnadenvollen Charakter der ursprünglichen Ausstattung des Menschengeschlechtes außeracht läßt. Durch das rein natürliche, mit Naturnotwendigkeit wirksame Solidaritätsgesetz läßt sich die Erbschuld nicht erklären, sonst hätten auch alle anderen Sünden Adams auf seine Nachkommen übergehen müssen; ja wir müßten sagen, daß auf einem jeden Menschen die Sündenschuld aller seiner Vorfahren laste. Wie schon der Übergang der Naturverderbnis, macht umsomehr der Übergang der Schuld die Annahme eines positiven göttlichen Gesetzes notwendig und dieses Gesetz wird nur unter Voraussetzung des wahrhaft gnadenvollen und deshalb übernatürlichen Charakters der ursprünglichen Ausstattung des Menschengeschlechtes verständlich. *B.* leugnet diesen Charakter des Urstandes

---

[1]) A. a. O. S. 205 ff.

[2]) A. a. O. S. 214.

nicht, gibt ihn vielmehr ausdrücklich zu[1]), beachtet ihn aber zu wenig und unterläßt es, ihn für die Lösung der Hauptschwierigkeit zu verwerten, was ihn dann veranlaßt, aus Verlegenheit den Übergang der Erbschuld durch die Erlösung bedingt sein zu lassen.

Die mangelhafte Würdigung des übernatürlichen Momentes in der Bestimmung und ursprünglichen Ausstattung des Menschengeschlechtes macht sich auch nachteilig geltend bei der Stellungnahme zu der an sich schon nicht geringen Schwierigkeit, welche sich aus dem Lose der ohne Taufe gestorbenen Kinder ergibt, die *B.* als einziger von allen russischen Theologen, deren Schriften wir geprüft haben, erwähnt. Er spricht sich dahin aus, daß diese Kinder zwar nicht, wie die altprotestantische Ansicht behauptet, dem ewigen Tode verfallen, doch auch, weil von der natürlichen Makel durch die Gnade nicht gereinigt, wenigstens unmittelbar nach dem Tode, an der Glückseligkeit der Getauften keinen Anteil erlangen können. Es ergebe sich somit die Folgerung, daß sie der Verdammnis verfallen, wenn auch nur einem „*minimum* der Verdammnis", wie es ihrer ererbten passiven Sündhaftigkeit entspreche. Das erscheine uns mit der göttlichen Gerechtigkeit schwer vereinbar. Indes wüßten wir nicht, ob die Kinderseelen ewig in diesem Zustande bleiben oder vielleicht die Möglichkeit einer geistig-sittlichen Entwicklung und des Übertritts in den Zustand der Seligen erlangen. Eine positive Antwort auf diese Frage sei unmöglich[2]).

## Ergebnis

I. Die Geschichte der russisch-orthodoxen Lehre von der Erbsünde stellt sich in ihren Grundzügen in folgender Weise dar:

Nach einer langen Periode, für die Spuren irgendwelcher Entwicklung nicht nachweisbar sind, hat die russisch-

---

[1]) Am klarsten S. 139, wo er die ursprüngliche Ausstattung wiederholt als eine gnadenvolle bezeichnet.

[2]) A. a. O. S. 191, 217.



orthodoxe Kirche um die Mitte des 17. Jahrhunderts die von Konstantinopel überkommene, mit den abendländischen antipelagianischen Konzilsdefinitionen übereinstimmende Lehre von der Erbsünde in dem nach *Petrus Mogilas* benannten „orthodoxen Glaubensbekenntnis“ in einer die kalvinische und lutherische Auffassung ablehnenden Weise eingehender formuliert. Auf diesem Standpunkt beharrten die russischen Theologen während des 17. Jahrhunderts und während des ersten Dezenniums des 18. Jahrhunderts, unter ziemlich weitgehender Anlehnung an die abendländische Scholastik.

Durch *Theophanes Prokopovič* fand (um 1711) an der geistlichen Akademie von Kiew, der ersten Pflegstätte der russischen theologischen Wissenschaft die altlutherische Auffassung von der Erbsünde Eingang, um schon nach einigen Jahren wiederum der früheren Lehre zu weichen. Seit 1763 gelangte die Richtung *Prokopovičs* nicht bloß in Kiew von neuem zur Herrschaft, sondern gewann auch an den anderen geistlichen Akademien zahlreiche Anhänger und behauptete sich bis ins 19. Jahrhundert hinein, wie die verschiedenen, wiederholt in Moskau und St. Petersburg gedruckten wörtlichen Auszüge aus den klassischen Werken des altlutherischen Bekenntnisses von *Gerhard* und *Quenstedt* bezeugen.

Auch während jener Periode fehlte es nicht an Theologen, welche den Standpunkt des „orthodoxen Glaubensbekenntnisses“ vertraten. Im Verlauf der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam dieser wiederum vollkommen zur Geltung.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Lossagung von der altprotestantischen Erbsündelehre eine allgemeine und dauernde; doch wird bald eine Beeinflussung durch die liberale protestantische Theologie bemerkbar. Nach dem Vorgange *Philarets* von Černigov (1853) versuchen die meisten neueren Theologen einen Kompromiß zwischen der orthodoxen und der zwinglianisch-rationalistischen Auffassung von der Erbsünde herzustellen, den sie in der Weise durchführen, daß sie zuerst die Lehre des „orthodoxen Glaubensbekenntnisses“ mit der hergebrachten Be-

gründung vorlegen, um dann bei der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus einfach die Waffen zu strecken und sich dem Gegner vollständig zu akkommodieren. Die materielle Verderbnis der menschlichen Natur weiß man nicht anders als durch das natürliche Vererbungsgesetz zu rechtfertigen; der Schuldcharakter der Erbsünde wird fast durchweg gänzlich preisgegeben.

II. Inbetreff des Verhältnisses der russisch-orthodoxen Lehre von der Erbsünde zur katholischen ergibt unsere Untersuchung nachstehendes Resultat:

Soweit die symbolischen Schriften in Betracht kommen, kann, wie wir im 1. Kapitel durch eingehende Vergleichung festgestellt haben, von irgend einem sachlichen Gegensatz nicht die Rede sein[1]).

Auch die russischen Theologen waren, wenn wir von *Theophanes Prokopovič* und seinem im 18. Jahrhunderte nicht geringen Anhange absehen, bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sich einer Differenz nicht bewußt und haben auch tatsächlich eine mit der katholischen übereinstimmende Anschauung über die Erbsünde vertreten.

Erst seit dem vorletzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts fühlt man sich veranlaßt, in dieser Frage gegen die römisch-katholische Kirche zu polemisieren; und zwar nicht wegen einer etwa erst in der neuesten Zeit, sondern vorgeblich schon im Mittelalter erfolgten und vom Konzil von Trient sanktionierten Abweichung von der altchristlichen Überlieferung.

---

[1]) In Ergänzung zum 1. Kap. § 3, II 2 wäre noch zu sagen, daß auch die Bezeichnung der Erbsünde in dem „orthodoxen Glaubensbekenntnis“ (III 20) als der Übertretung des göttlichen Gesetzes durch Adam, die von ihm auf alle seine Nachkommen überging, weil alle in Adam eingeschlossen waren, eine formelle Differenz darstellt. Doch bedeutet auch dies, da im „orthodoxen Glaubensbekenntnis“ die wahre Sündhaftigkeit aller Nachkommen Adams mehrfach betont wird, keinen Gegensatz zur Lehre des Konzils von Trient, zumal bekanntlich jene Ansicht noch im 17. und 18. Jahrhundert von angesehenen katholischen Theologen vertreten wurde.

Ohne die altprotestantische Ansicht von der gänzlichen Vernichtung der religiös-sittlichen Kräfte des Menschen zu teilen, haben sich die neuesten russischen Theologen die Anklagen der Reformatoren gegen die katholische Kirche angeeignet und beschuldigen sie einer pelagianisierenden Abschwächung des Wesens und der Folgen der Erbsünde. Liegen indes schon der protestantischen Polemik nicht geringe Mißverständnisse zu Grunde, so ist dies bei der russischen, welche ihre Kenntnis der katholischen Lehre fast ausschließlich aus den Werken protestantischer Kritiker schöpft, in noch höherem Grade der Fall.

Die beiden schwerwiegendsten Mißverständnisse sind diese, daß die russischen Theologen der katholischen Lehre eine rein äußerliche Auffassung sowohl von der Gnade als auch von der Sünde samt deren Wirkungen zuschreiben und daß sie alles, was katholischerseits vom Verhältnis des sogen. nackten Naturzustandes (*status naturae purae*) zum gefallenen Zustande gesagt wird, auf den tatsächlichen ursprünglichen Zustand beziehen, weil sie den Begriff des Natürlichen im philosophischen Sinne von dem historisch gefaßten Natürlichen nicht auseinanderhalten.

Infolge dessen erheben sie den Vorwurf, daß die katholische Lehre nur einen rein formellen oder äußeren Unterschied zwischen dem ursprünglichen und dem gefallenen Zustande annehme, jede innere Verderbnis der menschlichen Natur aber in Abrede stelle und die Erbsünde in einer juridischen Schuld aufgehen lasse — und bezeichnen deshalb die katholische Auffassung als ein dem protestantischen Irrtum gerade entgegengesetztes Extrem, während sie für die orthodoxe Lehre, die eine innere, aber nicht radikale Verderbnis der ursprünglichen menschlichen Natur mit allen ihren Kräften verteidige, den Vorzug der goldenen Mitte in Anspruch nehmen.

Da jedoch die Beschuldigung einer rein äußeren Auffassung von der Gnade und Sünde, soweit wenigstens die katholische Kirche als solche und die besseren Vertreter der katholischen Wissenschaft in Betracht kommen, durchaus unbegründet ist, da vielmehr die katholische Lehre in dem tatsächlichen ursprünglichen Zustand der mensch-

lichen Natur eine innere, tiefe und alle Fähigkeiten umfassende Veränderung und Verderbnis infolge des Sündenfalles anerkennt — wie wir durch Belege aus den Werken der hervorragendsten älteren und neueren katholischen Theologen gezeigt haben[1]) — ist die erwähnte russische Polemik völlig gegenstandslos.

Dagegen könnte man nicht ohne Grund von einer wirklichen Differenz zwischen der beiderseitigen Lehre unter einer anderen Rücksicht sprechen, insofern nämlich die katholische Lehre entschieden an dem Schuldcharakter der Erbsünde festhält, den die meisten neuesten russischen Theologen preisgeben. Weil jedoch die russischen Theologen dazu sich nur in apologetischem Interesse, sozusagen aus Verlegenheit gegenüber den Einwendungen des Rationalismus verstehen und im Prinzip die Erbsünde als wahre Sünde und Schuld ausdrücklich anerkennen (*Kremlevskij* allein ausgenommen), kann man auch in dieser Hinsicht nicht von einem eigentlichen sachlichen Gegensatz reden. Es war also Professor *Svjetlov* im Rechte, wenn er, obwohl ohne eine allseitig zutreffende Motivierung, sich dahin ausgesprochen hat, daß die Lehre von der Erbsünde unbegründeter Weise in das offizielle Verzeichnis der Kontroverspunkte mit der römisch-katholischen Kirche aufgenommen worden sei[2]).

[1]) Siehe oben IV. Kap. § 1, 1 und § 3, 3.

[2]) Christiansk. wjeroučenije (Christliche Glaubenslehre in apolog. Darstellung) Bd. I[3] S. 189.

# Ist die Militärfreiheit der katholischen[1]) Geistlichen auch heute noch rechtlich begründet und zeitgemäss?

Von **Michael Hofmann** S. J.—Innsbruck

Der große Weltkrieg hat viele neue Erscheinungen zu Tage gefördert. Eine davon, die gewiß nicht am wenigsten zu beklagen ist, sind die katholischen Priester mit der Waffe in der Hand.

Glaubwürdigen Berichten zufolge[2]) waren schon Ende November 1915 im französischen Heere etwa 3500 Priester und 2300 Theologiestudierende gefallen. Im italienischen Heere kämpfen gleichfalls Priester, wenn auch die Zahl derer, welche gefallen sind, merklich geringer als in Frankreich ist.

Im österreichisch-ungarischen und russischen Heere kämpft kein Priester, ja nicht einmal ein Theologe aus Zwang vonseiten der Staatsgesetze.

Auch Deutschland schickte keinen Priester zum blutigen Waffenhandwerk gegen seine Feinde, verwendete aber eine nicht geringe Zahl zum Krankendienst in den Lazaretten.

Die katholischen Theologen Deutschlands hingegen stehen zum größeren Teil mit Wehr und Waffen im Feld,

---

[1]) Damit soll nur ausgesprochen sein, daß die folgenden Ausführungen sich auf die Militärfreiheit des kathol. Klerus beschränken, ohne Religionsdienern anderer Konfessionen eventuelle Privilegien absprechen zu wollen.

[2]) Vgl. „Neue Tiroler Stimmen“ 24. Nov. 1915 (Abendausgabe).

sei es als Freiwillige oder vom Gesetz zum Dienste des Vaterlandes berufen. Zählt man noch jene Theologiestudierenden hinzu, welche in den Lazaretten, im Feld und in der Heimat als Militärkrankenwärter in den Dienst des Vaterlandes gestellt sind, so darf behauptet werden, daß weitaus der größte Teil der Theologiekandidaten Deutschlands seit Kriegsbeginn der Vorbereitung auf den priesterlichen Beruf entzogen ist. Einige Zahlen erhärten diese Behauptung: an der theol. Fakultät zu Paderborn sind für gewöhnlich ca. 250 Studierende inskribiert; im Wintersemester 1915/16 nur 24. Bis Oktober 1915 — also in 14 Kriegsmonaten — waren von den Theologen der Diözese Paderborn 23 fürs Vaterland gefallen. — Das Klerikalseminar zu Passau zählte 1916 statt 85 Alumnen nur 19. — Die Diözese Regensburg hat in ihrem Seminar durchschnittlich 180—200 Theologiestudierende. Im ersten Kriegsjahr waren im Oktober 1914 noch 170 Alumnen; bald nach Weihnachten 1914 war ihre Zahl auf 13 zusammengeschmolzen, und so blieb es bis zum Ende des Sommersemesters 1915. Im 2. Kriegsjahr 1915/16 sind 25 Alumnen im Seminar. Im Dienste des Vaterlandes opferten bis Ende 1915 elf ihr Leben. — Die große Erzdiözese München-Freysing hatte zu Beginn des Studienjahres 1915/16 im Klerikalseminar zu Freysing 50 Alumnen, während die gewöhnliche Zahl 175 ist. Das Georgianum zu München hatte 1915/16 statt 100 nur 20 Alumnen. — Das Seminar zu Rottenburg zählt für gewöhnlich 30—40 Alumnen — 1916 nur 6. Die Fakultät von Tübingen 140—150 Theologen; 1915/16 nur etwa 12. — Etwas günstiger stand es im Seminar in Trier: es hatte im 1. Kriegsjahr 100, im zweiten 70 Theologen, während in Friedenszeit 200 bis 230 Alumnen das gewöhnliche ist. — Von den kaum 50 Theologiestudierenden des Bistums Speyer rückten in den ersten Kriegsmonaten 39 ins Feld; bis Februar 1916 sind 10 gefallen, 7 verwundet.

Es steht außer Frage, daß der Weltkrieg in weiten Länderstrecken Europas eine erschreckend große Zahl von Priestern und Priestertumskandidaten der katholischen Kirche entzieht. Nachdem in verschiedenen hier in Betracht kom-

menden Diözesen schon vor Kriegsbeginn Priestermangel fühlbar war, leuchtet ein, welch beklagenswerte Folgen der Weltkrieg für die Seelsorge schon unter der Rücksicht im Gefolge hat, daß er so viele Seelsorgskräfte der Kirche entzieht.

Man konnte nicht nur in französischen katholischen Blättern, sondern auch in solchen der neutralen Länder wahre Lobeshymnen auf die „Heldenpriester" lesen, welche mit der Waffe in der Hand sich ausgezeichnet hatten. Leider vermißte man dabei nur allzuoft, um nicht zu sagen in der Regel, jeden Hinweis auf das schwere Unrecht, das mit der Heranziehung von katholischen Geistlichen zum Waffendienst gegen die Kirche begangen wurde. Ebenso den Hinweis auf die verhängnisvollen Konsequenzen, welche mit diesem Unrecht Hand in Hand gehen[1]).

Es gab für die heilige Kirche keine schlimmeren Zeiten als jene, in welchen das Rechtsbewußtsein hinsichtlich wichtiger Dinge bei den Katholiken oder gar den Priestern geschwunden war. Darum ist eine Untersuchung der Rechtsfrage von der Militärfreiheit des katholischen Klerus höchst zeitgemäß. Im folgenden soll auf 2 Fragen eingehende Antwort erteilt werden: Hat die Befreiung der katholischen Geistlichkeit vom Soldatendienst eine solide rechtliche Basis? Ist diese Befreiung auch heute noch zeitgemäß?

**Rechtliche Grundlagen**

1. Die Kirche, das Werk des Gottmenschen Jesus Christus, wurde als eine vollkommene, d. h. selbständige, unabhängige Gesellschaft von ihrem Stifter gegründet. Wo er die göttlichen Vollmachten der Weihe- und Regierungsgewalt der Seelen ihr übertrug, findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, daß sie in Ausübung dieser Gewalten von irgend einer Macht der Erde abhängig sein sollte. Wohl sagte er seiner Kirche und ihren Dienern, den Prie-

[1]) Daß in jenen Kreisen der Gesellschaft, welche nur für das zeitliche Leben Sinn haben, dem Privileg der Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit kein Verständnis entgegengebracht wird, kann nicht verwundern; ihnen ist ja auch die Sorge für das Seelenheil unverständlich.

stern schwere Bedrängnis und Verfolgung voraus, die sie in Ausübung ihrer Gewalten finden würden[1]; er tröstete sie aber durch die Verheißung, daß er ihnen beistehen würde, tröstete sie durch den Hinweis, daß er ja auch verfolgt ward, richtete sie auf durch die Hoffnung auf den ewigen großen Lohn, der ob der Verfolgungen ihr Anteil sein würde[2].

Nun kommt jeder freien, unabhängigen Gesellschaft nach dem Rechte der Existenz vor allen die Befugnis zu, sich ihre Diener, ihre Beamten auszuwählen, die ihr zur Erreichung ihrer Aufgaben notwendig sind. Damit fällt naturgemäß das Recht zusammen, ihre Beamten ausschließlich zur Erledigung dieser notwendigen Aufgaben zu verwenden, und die Anzahl dieser Beamten zu bestimmen. In der Tat: wer wollte dem Staate das Recht absprechen, seine Beamten zu bestellen und die Zahl derselben zu normieren? Noch weniger wird man sein Recht bezweifeln, Soldaten und ihre Offiziere zu bestellen. Jeder Stand würde es als einen Eingriff in seine souveränen Rechte betrachten, wenn ein anderer Staat ihm in Ausübung dieses Rechtes Fesseln anlegen, Beschränkungen auferlegen würde.

Wenn nun der Kirche ihre Beamten, die Geistlichen, durch Heranziehung zum Militärdienst einfach entzogen und dem Zwecke entfremdet werden, für den sie geweiht worden sind, so ist dies ein Eingriff in die Souveränität, in die Freiheit und Unabhängigkeit, welche Christus seiner Kirche verliehen hat[3].

---

[1]) Mat 10,16—25; 23, 34 f.

[2]) Mat 5,11. 12.

[3]) Der geniale *Görres* sprach ähnliche Gedanken in der Schrift über den „Udligenschwilerhandel" aus. Dort beleuchtete er das Leitmotiv, das die Kirche bewog, dem Priester den Kriegsdienst zu verbieten: „... Endlich und drittens ist auch theologisch betrachtet die Kirche frei aus Gott geboren, und nicht als eine Freigelassene des Staates zur Selbständigkeit gelangt. Wohl haben Christus und die Apostel nach den noch vorhandenen Dokumenten wenig oder nichts von dieser Freiheit geredet und geschrieben; aber weil sie mit der Natur und dem Wesen der Kirche aufs unzertrennlichste zusammenhängt, so ist sie ohne weiteres göttliche Institution, wie die Kirche

2. Diese Rechtsverletzung ist umso härter, wenn man das Augenmerk darauf richtet, wie die Herbeiziehung der katholischen Geistlichkeit gerade zum Soldatendienst so ausgesprochen dem Wesen, der Aufgabe des geistlichen Standes widerspricht. Wenn beispielsweise ein Staat dem anderen seine Offiziere wegnehmen und für seine Zwecke verwendete, erkennt darin jedermann eine Rechtsverletzung. Wenn aber diese Offiziere gar noch zu Arbeiten, zu Aufgaben verwendet würden, welche dem Stande und Charakter des Offiziers direkt widerstreben, so läge darin eine recht flagrante Rechtsverletzung.

Um einzusehen, wie sehr die Aufgaben des Soldatenstandes, speziell der Waffendienst, im Gegensatz zum Priesterstande stehen, muß man sich des Ursprungs und

---

selber. Christus wollte in ihr das Reich Gottes auf Erden gründen; Gottes Reich aber kann bei keinem irdischen Herrn zu Lehen gehen; der Leib, dessen unsichtbares Haupt Er ist, befaßt alle christlichen Staaten in seiner Einheit, und kann nicht zerstückt einzelnen Regierungen dienstbar sein. Von oben empfängt er seine Weihe und sein inneres Leben, und er wird sogleich profaniert, wie er bloß weltlichen Zwecken zu fröhnen gedrungen ist. Wie auch Rang und Ansehen der Stände den Menschen vor der Welt auszeichnen mögen, vor dem Altare sind alle gleich; Regent und Untertan, Kaiser oder Taglöhner, alle sind sie Kinder der Kirche, der sie Glauben und Gehorsam gelobt und schuldig sind: Alle müssen es für das höchste Gut erachten, daß die Gottentstammte in ihrem Schooß sie aufgenommen: Allen spendet sie mit gleicher Freigebigkeit aus der ihr anvertrauten Fülle. Und sie sollte betteln bei denen, die aus ihren Schätzen sich bereichern, sie, die Bürgerin des Himmels sollte zu Hofe gehen und es für ein großes Glück erachten, daß die Fürsten und Gewaltigen der Welt sich etwa so äußerlich und obenhin zu ihr bekennen, und, wie sie wähnen, durch eine huldreiche Vergünstigung sie dulden, und in ihrem Sein und Wirken sie bestehen lassen? Nein, die Kirche ist nicht des Staates Hintersasse, sie ist nicht hörig an den Boden gefestigt wie die Territorialmacht, und so wenig zur bürgerlichen wie zur kriegerischen Heerfolge verpflichtet; denn sie ist zum Dienste Gottes aufgeboten; nicht der irdischen Scholle, sondern dem himmlischen Äther angehörig, und leibeigen keiner Gewalt auf Erden, weil sie in ihrem innersten Wesen gotteigen sich ergeben."

des Zweckes des Priestertums der kathol. Kirche erinnern. Das Priestertum der kathol. Kirche ist eine Einrichtung des Gottmenschen Jesus Christus. Er betrachtete es darum auch für sein selbstverständliches Recht, seine Priester sich auszuwählen. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch eingesetzt, auf daß ihr hingehet und Frucht bringet und eure Frucht bleibe“[1]), betonte er gerade in jener Stunde, da er Opfer und Priestertum seiner Kirche eingesetzt hatte. „Er berief jene zu sich, die er selbst wollte“, versichert der Evangelist Markus[2]), wo er von der Erwählung der ersten künftigen Priester redet. Als Prinzip und Grundsatz in dieser Angelegenheit stellt St. Paulus auf: „Niemand nimmt sich selbst die Ehre (des Priestertums), außer wer berufen wird von Gott gleichwie Aron[3]).

Es ist auch so natürlich und selbstverständlich, daß Christus in vollster Unabhängigkeit von jeglicher Gewalt sich seine Priester erkor: er bestimmte sie doch für ein Amt, das ganz einzig dasteht im Himmel und auf Erden, ja für ein Amt, das Sein Amt gewesen, Seine Lebensaufgabe gebildet hatte, die nun von seinen Priestern fortgesetzt werden sollte: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch“[4]). In dem Augenblicke, da er sie hinaussendete „in die ganze Welt, damit sie alle Völker lehren und sie alles zu beobachten verhalten sollten, was er ihnen aufgetragen hatte“[5]), betonte er in der Einleitung seine souveräne, ganz unabhängige Macht: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“[6]). Um die Autorität seiner Priester zu schützen und darzutun, wie enge sein Beruf mit dem ihren verknüpft sei, sprach er das ernste Wort: „Wer euch höret, der höret mich und wer euch verachtet, der verachtet mich“[7]). Diese innige Gemeinschaft zwischen Christus und seinen Priestern hob der Sohn Gottes auch hervor,

[1]) Joh 15,16.
[2]) 3,13.
[3]) Heb 5,4.
[4]) Joh 20,21.
[5]) Mat 28,19. 20.
[6]) Mat 28,18.
[7]) Luk 10,16.

als er betonte, daß sein Schicksal auch das ihrige sein würde: „Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen"[1]).

Darüber kann also kein Zweifel sein: der Beruf des Priesters ist mit Christi Lebensberuf aufs innigste verwandt, ja es ist derselbe Beruf, die Fortsetzung des Berufes Christi durch die Jahrhunderte bis ans Ende der Welt. An die große Sendung seiner Priester hinaus zu allen Völkern hat darum Jesus auch die Versicherung geknüpft: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Zeiten"[2]). Kurz und bündig hat St. Paulus die Aufgabe des kathol. Priesters in die Worte gefaßt: „Jeder Priester wird aus den Menschen genommen und für die Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten zu Gott, damit er Opfer und Gaben darbringe für die Sünden"[3]). Der große Völkerpriester Paulus zog auch die Schlußfolgerung aus dieser innigen Berufsverwandtschaft zwischen Christus und seinen Priestern: „So erachte uns Jedermann als Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes"[4]).

Daß mit Christi Beruf der Soldatendienst in einem schroffen Gegensatze steht, braucht wohl nicht erwiesen zu werden. „Ich bin gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war"[5]), bezeichnet Christus als seine Aufgabe. — Harte Aufgabe des Soldaten ist es im Kriege: Feinde zu verderben, so viel er nur kann. — „In welches Haus immer ihr eintreten werdet, sprechet zuerst: der Friede sei mit euch"[6]), gebot Christus seinen Priestern. Der moderne Priestersoldat aber soll Tod und Verderben hineintragen in die Schützengräben, in die feindliche Festung, in feindliches Land, wohin immer er kommt. Wie sehr Christus bei seinen Priestern von Waffengewalt nichts wissen wollte, zeigt in ergreifender Weise die Tatsache, daß er selbst zur Verteidigung seiner hlst. Person gegenüber den ungerechtesten Angreifern keine Waffengewalt vonseiten seiner Priester angewendet wissen wollte.

---

1) Joh 15,20.
2) Mat 28,20.
3) Hebr 5,1.
4) 1 Kor 4,1.
5) Luk 19,10.
6) Luk 10,5.

„Stecke dein Schwert in die Scheide", gebot er dem Petrus und fügte bei: „denn jeder, der das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen"[1]).

3. Jetzt begreift man leicht die Mahnung des Völkerapostels an seinen Schüler Timotheus: „Arbeite als ein guter Soldat Christi Jesu! Niemand, der für Gott Kriegsdienste leistet, mischt sich in weltliche Händel ein"[2]). Was gehört aber mehr zu weltlichen Händeln als Soldaten- und Kriegsdienst?

Der schreiende Gegensatz zwischen Priester und „Priestersoldat" kommt so recht zum Ausdruck und Bewußtsein in einer der ergreifendsten Zeremonien bei der hl. Priesterweihe, wenn der Bischof gleichsam in Christi Namen die Hände des Weihekandidaten mit heiligem Öle salbt und dabei betet: „Würdige Dich, o Herr, diese Hände zu weihen und zu segnen durch diese Salbung und unseren Segen, auf daß alles gesegnet werde, was diese Hände segnen werden und geheiligt werde, was immer sie weihen werden — im Namen unseres Herrn Jesu Christi" — und nun sollen diese Priesterhände Bajonett und Karabiner umfassen und Handgranaten schleudern, damit Tod und Verderben, Blut und Wunden von diesen Händen ausgehen! „Mit Schrecken[3]) las man die Berichte, daß Frankreich rücksichtslos zum blutigen Waffendienst zwinge, daß die geweihte Hand, die am Morgen segnend den Allerheiligsten zum Himmel erhob, vielleicht gleichen Tags einem Mitmenschen, für dessen Heil und Seelenglück die Hand doch geweiht ist, mit der Waffe den Tod bringen soll. Der Priester der Religion der Liebe, mit dem blutigen Schwerte in der Hand!"

Als darum der Völkerapostel Regeln dafür aufstellte, wer zum Amt des Bischofes, des Diakons, folglich auch des Priesters nicht zugelassen werden soll, betonte er, daß jemand, der ein Dareinschläger ist[4]), nicht geeignet sei.

---

[1]) Mat 26,52. [2]) 2 Tim 2,3. 4.

[3]) „Petrus-Blätter" (Nr. 21 vom 16. Febr. 1915, S. 212) „Die Pfarrerkompagnie".

[4]) „non percussorem" 1 Tim 3,3; Titus 1,7. Vgl. *Loch* u. *Reischl* an dieser Stelle. Doctrina 12 Apostolorum c. 15; Didascalia 2,1—3.

Kardinal *Hergenröther* konnte darum in seinem klassischen Werke: „Katholische Kirche und christlicher Staat" mit Grund schreiben: „Ganz auf biblischen Grundlagen haben die Canones den Geistlichen das Waffentragen und Kriegführen untersagt und selbst die heutigen Liberalen erkennen das an, wenn sie die kriegerischen Bischöfe des Mittelalters verhöhnen, von denen viele übrigens zur Verteidigung ihrer Gebiete in den Kampf gezogen sind"[1]). Treffend hat den schreienden Gegensatz zwischen Priester und Waffendienst der hochwürdigste Bischof Dr. *Michael v. Faulhaber* von Speyer in dem Satze ausgedrückt: „Eine Kriegswaffe in seiner (des Priesters) Hand dünkt uns ein Widerspruch wie ein Maschinengewehr auf dem Kirchturm"[2]).

4. Wenn man die Frage aufwirft, welchen Rechtscharakter die Befreiung des kathol. Klerus vom Militärdienst an sich trägt, ob sie nämlich göttlichen oder menschlichen Ursprungs sei, so ist zunächst zu bemerken, daß die Anschauungen unter den Rechtsgelehrten sehr weit auseinander giengen. Von den 2 extremsten Ansichten behauptete die eine: die kirchliche Immunität sei direkt und unmittelbar göttlichen Rechtes. Im schroffen Gegensatz dazu behauptete die andere Richtung: die ganze kirchliche Immunität sei in erster Linie eine Konzession des Staates. Wie so oft dürfte auch in dieser Frage die Wahrheit in der Mitte liegen. Die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit hat ihr Fundament, ihre letzte Begründung im göttlichen Recht, läßt sich aber direkt und unmittelbar nicht mit Sicherheit aus göttlichem, sondern nur aus kirchlichem Rechte erweisen.

„Die Grundlage für die Militärbefreiung der kath. Geistlichkeit — so schreibt *Cavagnis*[3]) — ist in der Natur der

[1]) Neue Auflage 1873 S. 148.

[2]) Fastenhirtenbrief für das Bistum Speyer 1916. Die Kriegsleistungen und Kriegsaufgaben der Seelsorger. Verlag der Jäger'schen Buchhandlung Speyer a. Rhein.

[3]) Institutiones iuris publici ecclesiastici. Ed. II. Pars II p. 68: „circa haec melior sententia media est, quae ait, fundamentum quidem immunitatis esse in ipsa rerum natura, ideoque in iure divino; in-

Sache selbst zu suchen und darum im göttlichen Rechte; überdies besitzt die Kirche nach göttlichem Recht die Gewalt, diese Befreiung für sich in Anspruch zu nehmen. Zunächst aber oder unmittelbar fließt diese Immunität aus dem kirchlichen Gesetz, das diese Freiheit für sich fordert, oder solche Privilegien, die durch staatliche Gesetzgebung oder Gewohnheit sich herausgebildet haben, genehmigt hat".

In der Tat! Beachtet man, daß das Priestertum der kathol. Kirche eine unmittelbar göttliche Einrichtung des Erlösers ist, daß aber der Militärdienst zum ganzen Wesen und zur Aufgabe dieses Priestertums in ausgesprochenem Gegensatze steht[1]), so leuchtet ein, wie die Militärfreiheit des kathol. Klerus aus dieser göttlichen Einrichtung naturnotwendig, als logische Forderung sich ergibt, und darum ihr Fundament in göttlichem Rechte hat.

Selbst das Heidentum erkannte einerseits die hohe Bedeutung des Priesterstandes überhaupt und andererseits diesen Gegensatz zwischen den Aufgaben des Priester- und Soldatenberufes. Als darum der Philosoph Celsus von allen Christen verlangte, sie sollten die Waffen für den Kaiser tragen, entgegnete ihm *Origenes*[2]): Selbst die heidnischen Priester, welche den Dienst in den Tempeln zu versehen haben, dürfen wegen der Opfer ihre Hände nicht beflecken, auf daß sie mit Händen, an denen kein Menschenblut klebt, den Göttern die gebührenden Opfer darbringen können. Darum stecke man sie auch nicht unter die Soldaten, wenn ein Krieg ausbricht. Aus derselben Ursache ziehen die Priester und Diener Christi nicht ins Feld; aber sie beteiligen sich geistigerweise am Kriege, indem sie mit ihren Gebeten für diejenigen kämpfen, welche für eine gerechte Sache die Waffen tragen.

---

super iure divino Ecclesiam potestate pollere, haec sibi vindicandi; sed proxime pendere a lege Ecclesiae vel sibi vindicante privilegia vel rata habente, quae lege civili aut consuetudine sponte inducta" (sunt)

[1]) Damit ist keineswegs eine Verurteilung des Soldatenstandes ausgesprochen, sondern einzig und allein der große Gegensatz zwischen den Aufgaben des Soldaten- und Priesterstandes betont.

[2]) Contra Celsum lib. 8,73. 74.

Kaiser Konstantin d. Gr. erklärte die persönliche Immunität des Klerus als etwas diesem Stande durchaus gebührendes, die Verletzung derselben aber als einen frevelhaften Eingriff in göttliche Einrichtungen[1]).

Das Konzil von Trient aber sprach sich dahin aus, daß „die Immunität der Kirche und der kirchlichen Personen durch Gottes Anordnung und durch die kirchlichen Gesetze festgelegt sei"[2]).

Daß die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit nicht einzig und allein, oder auch nur in erster Linie ein Privileg vonseiten des Staates ist, sondern auf göttlicher Anordnung beruht, ergibt sich demnach zur Evidenz aus der Art und Weise der Einsetzung des Priesterstandes durch Christus und aus der Natur, dem Wesen und der Aufgabe des geistlichen Standes. Diese Auffassung findet ihre Bestätigung selbst in der Anschauungsweise des Heidentums, in verschiedenen Redewendungen, deren sich die ersten christlichen Kaiser bei Anerkennung dieser Freiheit des kathol. Klerus bedienten, und namentlich in den be-

---

[1]) „Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, idest hi, qui appellantur clerici, ab omnibus omnino oneribus excusantur, ne sacrilego livore, quorundam a divinis obsequiis evocentur". Cod. Theodos. leg. 16 tit. 2 lib. 7. — *Aichner* faßt die Begründung der kirchlichen Immunität in folgende Sätze: „Immunitas revera fluit ex principiis divinis, scilicet tum ex dignitate et excellentia . . . statui clericali divinitus concessa, tum ex reverentia Christi fidelium, . . . clero propter istam excellentiam semper exhibita. Enimvero immunitas non primo a legibus inducta est, sed a religione, sive a reverentia, qua Christi fideles in religionem ferebantur. Sensus enim religionis animis hominum impressus fecit, ut tum populi christiani tum eorum regnantes pro magna illa opinione, quam de ecclesia habebant, ultro insignes illas praerogativas addicerent. Itaque immunitas naturali et divino iure affixa est ecclesiis et antiquissimae, quae de ea sunt, leges tum ecclesiasticae tum civiles illam non tam constituerunt, quam jam consensu hominum vigentem confirmarunt" (Compend. iuris ecclesiastici ed. 12. p. 245.

[2]) Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et sanctionibus canonicis constitutam" (esse) Sess. 25. de reform. c. 20. Vgl. hierzu 5. Lateranens. Konzil 1512 Sess. 12; ferner c. 4. Quamquam in VI. (III, 20); c. 11 Dist. 96; c. 13 C. 11 q. 1.

stimmten und klaren Worten der Päpste und Konzilien. Mit vollem Recht verurteilte darum Pius IX den Satz: „Die Immunität der Kirche und der kirchlichen Personen verdankt ihren Ursprung dem weltlichen Recht"[1]).

**II. Stellungnahme der Kirche für die Militärfreiheit ihrer Geistlichen.**

1. Der kirchlichen Gesetzgebung waren in Angelegenheit der persönlichen Immunität ihrer Kleriker die Pastoralbriefe des hl. Paulus maßgebend, speziell die Stellen: „Niemand, der für Gott Kriegsdienste leistet, mischt sich in weltliche Händel ein"[2]), und daß ein Dareinschläger nicht Bischof und Diakon werden dürfe[3]).

Der 7. der sogen. apostolischen Canones (der nach *Hefele*[4]) seiner Fassung nach dem 3. Jahrh. angehören mag, seinem Inhalte nach aber auf die Apostel oder Apostelschüler zurückreicht) bestimmt, daß Bischöfe, Priester und Diakonen weltliche Geschäfte durchaus nicht betreiben sollen; ähnlich verfügt auch der 81. der apostol. Canones, setzt aber die Verschärfung bei: „sonst soll er abgesetzt werden".

Schon aus dem 4. Jahrhundert finden sich Canones, welche den Grundsatz aufstellen: jene, welche Kriegsdienste geleistet, dürften nicht zu Geistlichen erwählt werden. *Phillips*[5]) begründet diesen Grundsatz mit folgenden Sätzen: „Kriegsgetümmel und Waffengetöse, Blutvergießen und Zerstörung paßt nicht für das Reich dessen, der ein Gott des Friedens ist und den Menschen seinen Frieden gegeben hat. Christus, der das für alle genügende Opfer gebracht, indem er statt aller sein eigenes Blut vergossen hat, fordert daher für die Diener seiner Kirche, daß sie nicht ihre Hände mit dem Blute ihrer miterlösten Brüder befleckt haben und nicht an dem Tode derselben die Schuld tragen. Aus diesem Grunde hat die Kirche von

[1]) Syllabus 30: „Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a iure civili ortum habuit".

[2]) 2 Tim 2,3. 4.

[3]) 1 Tim 3,3; Tit. 1,7.

[4]) Konziliengeschichte 2. Auflage 1,802.

[5]) Kirchenrecht I 488.

jeher solche Personen nicht bereitwillig in den Klerus aufgenommen, deren Stand es mit sich brachte, daß sie leichter als Andere den Tod ihrer Mitmenschen veranlaßt oder dazu mitgewirkt haben. Dies kann nun am leichtesten bei denjenigen der Fall sein, welche sich in die Heerbannsrollen der Militia saecularis haben eintragen lassen". — Schon im Jahre 375 sprach sich die große illyrische Synode dagegen aus, daß Bischöfe, Priester und Diakone aus dem Militär gewählt würden[1]. Eine römische Synode von 80 Bischöfen schärfte im Jahre 386 ältere kirchliche Vorschriften im 3. Canon ein: „Wer nach seiner Taufe Kriegsdienste geleistet hat, darf nicht Kleriker werden"[2]. Unter Papst Innozenz I stellte eine römische Synode vom Jahr 402 das Gesetz auf (Can. 4): „Wer als Gläubiger noch Kriegsdienste geleistet hat, soll nicht Kleriker werden"[3]. Etwas milder lautet eine Verordnung des Konzils von Toledo im Jahre 400: „Wer Kriegsdienste geleistet hat, kann zwar Kleriker werden, darf aber zum Diakonat nicht aufsteigen"[4].

Viel schärfer wurde begreiflicher Weise der Fall beurteilt, wenn jemand, der dem geistlichen Stande bereits angehörte, sich dem Kriegsdienst widmete. Bischöfe, Priester und Diakone, die sich zum Kriegsdienst bereitstellten, sollten gemäß dem 84. der apostol. Canones abgesetzt werden; als Begründung werden die Worte beigefügt: *„quae enim sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo"*[5]. Während im vorliegenden Gesetz die Ab-

---

[1]) *Theodoret,* hist. eccl. IV 9. *Hefele,* Konz.-Gesch. 1,741.

[2]) *Hefele,* Konz.-Gesch. 2,45.

[3]) Der Text ist, wie *Hefele,* Konz.-Gesch. 2, 88 bemerkt, nicht ganz klar. Recht klar drückt aber den Sinn des Papstes Innozenz sein Schreiben vom Jahre 400 an die auf einer Synode versammelten spanischen Bischöfe aus. Es ist von *Gratian* in sein Decretum Dist. 51, Can. 1 aufgenommen. „.... comperimus, aliquantos ex militia ... adscitos ad sacerdotium esse, qui cum potestatibus obedierunt seva necessario precepta sunt executi ... ne deinceps similia committantur dilectionis vestrae maturitas providere debebit, ut tantae usurpationis nunc finis necessarius imponatur, .. ut quicumque tales ordinati fuerint, cum ordinatoribus suis deponantur".

[4]) *Hefele,* Konz.-Gesch. 2,79.

[5]) *Hefele,* Konz.-Gesch. 1,826.

setzung vom geistlichen Amte angedroht wird, verfügte das Konzil von Chalcedon 451 eine viel strengere Strafe: die Exkommunikation. „Diejenigen, welche einmal in den Klerus aufgenommen oder Mönche geworden sind, dürfen weder in den Kriegsdienst noch in ein weltliches Amt eintreten. Wer es dennoch tut und nicht bereut soll ausgeschlossen werden"[1]). In dem gleichen Sinne sprach sich die interessante[2]) Synode von Tours aus in Can. 5: „Ein Kleriker, der sein Amt verläßt und in das Laienleben oder in den Kriegsdienst tritt, soll exkommuniziert werden".

3. In diesen kirchlichen Bestimmungen haben wir die Grundlagen oder vielmehr schon den Ausdruck für das kirchliche Weihehindernis des *„defectus lenitatis"* — des Mangels an Herzensmilde — wenn auch diese Bezeichnung erst einer späteren Zeit angehört. Wer, wenn auch ohne jede Schuld, Menschenblut vergossen hatte, galt als ausgeschlossen vom geistlichen Stande. Denn Christi Gesinnung ist weit entfernt von jedem Blutvergießen[3]). Der Soldatenstand bringt aber naturgemäß die Gefahr oder auch Pflicht mit sich, Menschenblut zu vergießen. „Seit den ersten Jahrhunderten", so *Wernz*[4]), „hat die Kirche Männern, welche, wenn auch ohne Schuld, Menschenblut vergossen hatten, den geistlichen Stand verwehrt", und er führt für seine Behauptung ein reiches Quellenmaterial an[5]). Recht bezeichnend für das hohe Alter dieses Weihehindernisses (Irregularität) ist die weiter oben angeführte Auseinandersetzung des *Origenes* mit dem Philosophen

---

[1]) Canon 7, *Hefele* 2, 511.

[2]) Sie wurde 461 am Feste des hl. Martinus abgehalten, das als „receptio Domni Martini" (Aufnahme Martins in den Himmel) bezeichnet wurde. *Hefele*, Konz.-Gesch. 2,588.

[3]) Lieblich begründet der hl. *Alfons* (Theol. moral. lib. VII n. 457) dieses kirchliche Weihehindernis: „Quod ideo statuit ecclesia, quia sacerdos gerit personam Christi, qui utpote lenissimus, neminem umquam laesit".

[4]) Jus decretalium II n. 122 (Ed. 2).

[5]) A. a. O. Note 185. Vgl. *Hinschius*, System des kath. Kirchenrechtes I 26 und *Phillips*, Kirchenrecht I 488 ff.

Celsus. *Richert*[1]) folgert daraus mit Grund: „Vermögen wir auch keine direkten Belege aus der vornikänischen Kirche für diese Irregularität (*defectus lenitatis*) anzuführen, so glauben wir nichtsdestoweniger auf Grund des Gesagten auch dieses Weihehindernis für die ersten Jahrhunderte annehmen zu müssen, umso mehr als selbst wegen unbeabsichtigter Tötung eine mehrjährige Buße vorgeschrieben war".

4. Vom 8. Jahrhundert an bis herab in das 15. kehrt in den Synoden des Abendlandes unzähligemal das Verbot des Waffentragens für die Kleriker wieder. Dieses Verbot geht also weit über das Verbot des Kriegsdienstes hinaus. Anlaß zu diesen häufigen Verboten gaben einerseits die Liebe zum Waffenhandwerk bei den christianisierten germanischen Völkern und das Vasallenverhältnis, in welchem so viele Geistliche sich befanden; andererseits die häufig wiederkehrenden Gewalttaten, gegen welche das Waffentragen nicht selten als notwendiges Mittel erschien. Weil aber diese Waffen in den Händen der Geistlichen auch die Gefahr mit sich brachten, durch Blutvergießen gegen den Geist Christi, des Sanftmütigen, zu handeln und „irregulär" zu werden, so wurde das Verbot des Waffentragens in mannigfacher Weise eingeschärft. Schon das erste deutsche Nationalkonzil „Concilium Germanicum" genannt, das unter dem Vorsitz des hl. Bonifatius und in Gegenwart Karlmanns abgehalten wurde, bestimmte in Canon 2: „den Geistlichen verbieten wir durchaus, Waffen zu tragen und in den Krieg zu ziehen". Weil aber der Priester gerade im Kriege seines geistlichen heiligen Amtes walten konnte und sollte, nahm das in in Rede stehende Konzil von dem letzten Teile seines Verbotes jene aus, „welche zur Abhaltung der hl. Messe und um die schützenden Reliquien der Heiligen zu tragen, ausersehen sind (das Heer zu begleiten). So mag der Fürst (Maiordomus) einen oder 2 Bischöfe nebst ihren Kaplänen und Priestern bei sich haben und jeder Praefekt (General) einen Priester, um die Beichten zu hören und die Bußen aufzulegen[2]).

[1]) Die Anfänge der Irregularitäten S. 115 f.

[2]) *Hefele,* Konzil.-Gesch. 3.499.

Die Synoden zu Meaux und Paris in den Jahren 845 und 846 verboten den Klerikern das Waffentragen bei Strafe der Absetzung[1]). Dasselbe bestimmte die Mainzer Synode vom Jahre 888 im 6. Canon[2]). Eine römische Synode 876 schärfte ein: „Jagd und Kriegsdienst sind den Geistlichen verboten“[3]).

Auf den Synoden des 12. u. 13. Jahrhunderts kehren diese Verbote fast beständig wieder[4]). Bisweilen sind die Strafbestimmungen verschärft; so verfügten die Synoden von Gerona und Soissons 1078 u. 1079 in Can. 6: „Kleriker, welche Waffen tragen, sind vom Abendmahl, Kirchenbesuch und kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen“[5]).

Nicht selten wurden auch Geldstrafen für Übertretung dieser Vorschrift festgesetzt; so verfügte die Provinzialsynode von Forli 1268 in Can. 3: „trägt ein Kleriker fortan noch Waffen, so wird er für jedes Waffenstück um 40 Solidi bestraft“[6]).

Die Zeitverhältnisse erforderten aber bisweilen auch Ausnahmen; so bestimmte Canon 11 der ungarischen Nationalsynode zu Ofen im Jahre 1279: „Kein Kleriker darf einen Säbel oder ein langes Messer, bord genannt, tragen, außer sein Prälat erlaube es in Rücksicht auf die vorhandenen Gefahren“[7]).

Das Verbot, Waffen zu tragen, schärfen den Klerikern auch die Synoden des 14.[8]) u. 15. Jahrhunderts ein, da-

---

1) *Hefele,* Konzilien-Geschichte 4,115.

2) *Hefele* a. a. O. 4,546.

3) *Hefele* a. a. O. 4,514.

4) Beispielsweise auf den Synoden zu Rheims 1049 Can. 6 (*Hefele* a. a. O. 4,731); Vienne u. Tours 1060 Can. 7 (*Hefele* a. a. O. 4,841); Rouen 1074 Can. 12 (*Hefele* a. a. O. 5,34); Fastensynode zu Rom 1078 Can. 10 (*Hefele* a. a. O- 5,116); Clermont 1095 Can. 4 (*Hefele* a. a. O. 5,222); Westminster 1138 Can. 13 (*Hefele* a. a. O. 5,437); London 1175 und 1268 Can. 4 (*Hefele* a. a. O. 5,688; 6,109).

5) *Hefele* 5,127.

6) *Hefele* a. a. O. 6,239. Es ist darum ein Irrtum, wenn *Hinschius* (System des kathol. Kirchenrechtes I, S. 27 Note 3) behauptet: „Von eintretenden Strafen für die Geistlichen wird so gut wie nichts berichtet“.

7) *Hefele* a. a. O. 6,191.

8) Vgl. *Hefele* a. a. O. 6,512, 513, 566, 570, 622, 939.

runter auch eine Prager Synode vom Jahre 1349[1]). Beachtenswert ist, daß im 15. Jahrhundert auch Synoden der Nordreiche[2]) und in Spanien[3]) sich mit diesem Gegenstand beschäftigten. Ein Menschenalter bevor das Konzil von Trient seine große Reformtätigkeit auch am Klerus ausübte, schärfte noch ein Provinzialkonzil von Florenz die alten Strafen gegen die waffentragenden Kleriker ein[4]).

Mit Recht darf man sich wundern, wie es denn kam, daß die Kirche ihren Geistlichen das Waffenverbot so oft einzuschärfen gezwungen war, und warum es trotz schwerer Strafen so oft übertreten wurde. Zu den weiter oben (S. 455) angeführten Gründen kam noch der Umstand, daß nicht selten Männer ohne wahren Beruf in das Heiligtum eintraten, die mit dem Weltkleide keineswegs den weltlichen Sinn ablegten. Da es sich dabei mehrfach gerade um höhere kirchliche Stellen handelte, in welche der Adel sich eindrängte, so war der Mißbrauch viel schwerer auszurotten. „Waren vielfach die Kapitel nicht, wie sie sein sollten, so ist es erklärlich, daß auch Bischöfe, welche aus ihrer Mitte hervorgiengen, ihrem Berufe nicht entsprachen", schreibt Prof. *Michael*[5]) und bringt eine Reihe von Belegen, wie gerade Bischöfe es waren, welche das Waffenverbot der Kirche übertraten. Erklärend und mildernd bemerkt er freilich auch: „Es brachte dies die Stellung der deutschen Bischöfe als Reichsfürsten mit sich .. So rücksichtslos namentlich politische Gegner in der Verdammung kriegerischer Bischöfe waren, ebenso eifrige Lobredner und Bewunderer erstanden denselben in solchen, welche sich auf die Hilfe ihrer Waffen angewiesen sahen ... Ein gewisses Maß von Streitbarkeit durfte man allerdings den Kirchenfürsten jener Tage wünschen. Wären sie allzu mild und friedlich gewesen, so hätte das Reich oft gerade der

---

1) *Hefele* a. a. O. 6,686.

2) Kopenhagen 1425 (*Hefele* a. a. O. 7,411), Limmerick (Irland) 1453 (*Hefele* a. a. O. 7,69).

3) Provinzialkonzil von Aranda 1473 (*Hefele* a. a. O.).

4) Can. 17 (*Hefele* a. a. O. 7,746).

5) Geschichte des deutschen Volkes II 21 ff (Kulturzustände während des 13. Jahrh.).

kräftigsten Stütze entbehren müssen, und die Besitzungen der geistlichen Großen wären dem Raub und der Plünderungssucht von Stegreifrittern noch mehr ausgesetzt gewesen, als es tatsächlich der Fall war“ [1]).

Die Kirche blieb sich konstant in ihrer Auffassung und Forderung, daß die Diener der Altäre nur für Gott Kriegsdienste leisten sollten als gute Soldaten Christi Jesu. Selbst was nur äußerlich an den irdischen Kriegsdienst erinnerte, oder Anlaß und Gefahr sein konnte, die Herzenmilde des großen, göttlichen Priesterideals zu verletzen, verbot sie mit Jahrhunderte dauernder Geduld und zäher Beharrlichkeit.

5. Die großen staatlichen Umwälzungen am Ende des 18. und zu Beginn und im Laufe des 19. Jahrhunderts brachten der Kirche neue Gefahren. Insbesondere auch die Gefahr, daß die geheiligten Rechte des Klerus trotz ihrer innerlichen Begründung und entgegen einem durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch anerkannten historischem Rechtszustand nicht mehr respektiert würden. In den zahlreichen Konkordaten, welche die Päpste des 19. Jahrhundertes mit den verschiedensten europäischen und überseeischen Staaten resp. ihren Regenten abschlossen, finden sich nicht wenige Beispiele, in denen die Kirche auf die freie, exemte Gerichtsbarkeit sowie auf Steuerfreiheit des Klerus oder das Zehentrecht verzichtete, oder schweres Unrecht, das an kirchlichem Eigentum verübt worden war, milde nachsah [2]; aber in keinem einzigen Konkordat ließ die Kirche an der Freiheit ihrer Geistlichkeit vom Militärdienst rütteln.

In vielen, vielleicht allen Konkordaten ist die Klausel aufgenommen: „Alles übrige (worüber nämlich im Konkordate nicht Bestimmungen getroffen wurden), was sich auf kirchliche Dinge und Personen bezieht, wird geleitet und behandelt gemäß der Lehre der Kirche und ihrer in Kraft bestehenden und vom Hl. Stuhle gebilligten Disziplin [3]).

---

[1]) A. a. O. 22. 23.

[2]) Vgl. beispielsweise das österr. Konkordat vom 18. August 1855, Art. 13, 14, 33.

[3]) So lautet Art. 34 im österr. Konkordate: „Cetera ad personas

In 2 Vereinbarungen, welche der Hl. Stuhl im 19. Jahrhundert mit den Staatsoberhäuptern getroffen hat, ist die Militärfreiheit der Geistlichkeit ausdrücklich bedungen. So in der Konvention Pius' VII mit Napolon I als Präsidenten der italienischen Republik (hinsichtlich Italiens) in Art. 18: „Clerus a quolibet servitio militari exemtus erit"[1]).

Im offiziellen Anhang zum österreichischen Konkordat, im Schreiben des Kardinals Rauscher, des Vertreters Sr. Majestät Kaiser Franz Josef I, an Kardinal Viale Prela, den Plenipotentiar Pius IX lautet Artikel VII: „Theologiae studentes, quodsi ab Episcopo in seminarii sui alumnos suscepti vel vestem religiosam induti sint, nec non monasteriorum ab ecclesia approbatorum novitii in cunctis Imperii partibus a servitiis militaribus praestandis immunes erunt".

6. Als um die Mitte des 19. Jahrhunderts irrige Grundsätze über den Ursprung der kirchlichen Personalimmunität und speziell über die Abschaffung der Militärfreiheit des Klerus verbreitet wurden, brandmarkte sie Pius IX durch ihre Aufnahme in den „Syllabus". Es sind die Sätze 30 und 32. Der erstere „Die Immunität der kirchlichen Personen hat ihren Ursprung aus dem weltlichen Rechte" ist gegen das Buch des Spaniers *Franz Vigil* gerichtet, das den Ursprung der Immunität einzig im weltlichen Rechte sieht.

Der Satz 32 lautet: „Ohne jegliche Verletzung des natürlichen Rechtes und der Billigkeit kann die persön-

---

et res ecclesiasticas pertinentia, quorum nulla in his articulis mentio facta est, dirigentur omnia et administrabuntur iuxta Ecclesiae doctrinam et eius vigentem disciplinam a Sancta Sede approbatam". Fast wörtlich gleich lautet Art. 17 des bayrischen Konkordates vom Jahr 1817 (*Nussi* p. 152); Art. 29 in der Konvention vom Jahre 1818 zwischen Pius VII und König Ferdinand von Sizilien (*Nussi* 187); Art. 43 im spanischen Konkordat vom Jahre 1851 (*Nussi* 297); Art. 25 des Konkordats mit der Republik von Costarica und Art. 26 mit jener von Guatemala 1853 (*Nussi* 309); Art. 23 der Konvention mit dem Präsidenten von Ekuador 1862 (*Nussi* 355); Art. 29 resp. Art. 25 in den Konventionen mit den Republiken Venezuela und Nicaragua vom Jahr 1862 (*Nussi* 360 resp. 366).

[1]) *Nussi*, Conventiones p. 145.



liche Immunität abgeschafft werden, derzufolge die Kleriker von der Last des Militärdienstes befreit werden; diese Abschaffung fordert der bürgerliche Fortschritt, besonders in einem nach freierer Regierungsform eingerichteten Gemeinwesen". Hierzu bemerkt *Hergenröther*[1]): „Wenn aber je etwas eine Verletzung des natürlichen Rechts und der Billigkeit ist, so ist es die gewaltsame Heranziehung der Geistlichen zum Kriegsdienste, der total ihrem Amte widerstreitet, die gehörige Ausbildung derselben für ihren schweren Beruf erschwert, ja unmöglich macht, der Kirche die notwendige Zahl von Dienern und Organen, dem christlichen Volke an vielen Orten die Seelsorger entzieht. Die Notwendigkeit der Exemtion des geistlichen Standes vom Militärdienst haben selbst akatholische Regierungen anerkannt; sie ist von der Natur der Sache gefordert".

### III. Der christliche Staat und die Militärfreiheit des Klerus.

1. „Entsprechend den Freiheiten der heidnischen Priester gewährten die christlichen Kaiser seit Konstantin d. Gr. dem Klerus Befreiung von Übernahme von Staats- und Munizipalämtern, Kuratel, Vormundschaft und allen öffentliche Funktionen, von Kriegsdienst . . ."[2]). Schon am 31. Oktober 313 wurde durch Kaiser Konstantin die persönliche Immunität der Geistlichen, also namentlich die Militärfreiheit, in Ausdrücken gewährt, daß sie mehr einer Bestätigung früher erteilter Immunitäten gleichkommt[3]). Gegenüber Quälereien vonseiten der Donatisten schützte Konstantin durch eine kaiserliche Verordnung vom Jahre

---

[1]) Kathol. Kirche u. christl. Staat S. 147.

[2]) *Sägmüller*, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts 2. Aufl. S. 222. Eingehend behandelt diesen Gegenstand *Grashof* im Archiv für kath. Kirchenrecht „Die Gesetze der röm. Kaiser über die Immunität des Klerus" 37. B. (1877) S. 256 ff.

[3]) Cod. Theod. XVI 2,1. Vgl. Augustins Brief an Januarius und *Eusebius*, Hist. e. X, c. 7.

330 auch die Kleriker der niederen Weihen — Lektoren und Subdiakone — in der vollen persönlichen Immunität[1]).

Kaiser Konstantius, obwohl Beförderer der Arianer, bestätigte noch am Ende seiner Regierung, im Jahre 361, die Befreiung des Klerus von allen persönlichen Lasten mit der interessanten Begründung: „... scientes, magis religionibus, quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rempublicam contineri“[2]). Die Kaiser Valentinian und Gratian bestätigten diese Privilegien; der letztgenannte mit den Worten: „Presbyteros, diaconos, subdiaconos atque exorcistas, lectores etiam et omnes qui primi sunt, personalium munerum expertes esse praecipimus“[3]). Theodosius d. Gr. aber gewährte diese Vergünstigung selbst den Wächtern und Hütern der hl. Orte (in Palestina)[4]). Seine Nachfolger änderten an dieser Sachlage nichts. Justinian nahm vielmehr manche dieser Privilegsverordnungen in sein Gesetzbuch auf[5]). Beachtenswert ist die Begründung, welche er für diese Privilegien gab: es vertrage sich nicht mit der Würde, den Berufspflichten eines Klerikers, wenn er zu den mannigfachen Leistungen, welche der Staat an und für sich von jedem Bürger verlangen konnte, verhalten würde[6]).

2. Diese großen Privilegien, die viel mehr als die bloße Befreiung vom Militärdienst in sich begriffen, waren für manche Laien eine gefährliche Versuchung, in den geistlichen Stand bloß deshalb einzutreten, um sich vielen bürgerlichen Lasten zu entziehen. Daraus erwuchs der Kirche eine große Gefahr, viele unwürdige, von Selbstsucht erfüllte Diener des Heiligtums zu erhalten. Dem Staate hinwieder erstand ein nicht geringer Schaden, indem viele sich den staatlichen Lasten entzogen. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt es sich, wie von Konstantin d. Gr. angefangen bis herab zu Kaiser Justinian und über diesen

[1]) Cod. Theod. XVI 2,7. [2]) Cod. Theod. XVI 2,16.

[3]) Aus dem Jahre 377. Cod. Theod. XVI 2,24.

[4]) Cod. Theod. XVI 2,26.

[5]) Cod. Justin. I 3 leg. 2,6.

[6]) Cod. Justin. I 3,33 § 7: „... eas enim sarcinas oneris ... imponi beatissimis viris, nostro saeculo inconveniens esse iudicamus“.

hinaus staatliche Gesetze diesem Übel vorbeugen wollten. Freilich trafen sie oft nicht den goldenen Mittelweg, indem sie den Eintritt in den geistlichen Stand allzusehr erschwerten oder auch ganz Würdigen verschlossen. Gegen unberechtigte, schädliche Einschränkungen erhob die Kirche begründeten Einwand, zeigte aber ebenso Verständnis und Entgegenkommen, wo es ohne Nachteil für die Seelen geschehen konnte. Gegenüber der staatlichen Forderung, daß jene, welche in den geistlichen Stand treten wollten, auf ihr Vermögen zur Deckung der Curiallasten verzichten müßten, äußerte sich der hl. *Ambrosius* verständnisvoll also: „Wenn der Priester das Privilegium sucht, frei zu sein von den Kommunallasten, so muß er sein väterliches Vermögen und alle seine Besitzungen abtreten"[1]). Als Kaiser Mauritius Ende des 6. Jahrh. Militärpersonen und Decurionen den Eintritt in den geistlichen Stand verschloß, machte Gregor d. Gr. Gegenvorstellungen[2]), benützte aber

[1]) Adv. Symm.

[2]) Auf den ersten Blick könnte es als Widerspruch erscheinen, daß die kirchlichen Satzungen einerseits die Norm aufstellten, aus dem Soldatenstande sollen keine Kleriker entnommen werden (vgl. oben die illyrische Synode von 375, die Synode zu Rom 386 und unter Papst Innozenz 402) — und daß anderseits die Päpste dagegen Verwahrung einlegten, wenn christliche Kaiser den Militärs den Eintritt in den geistlichen Stand untersagten.

Der Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer. Eine allgemeine Norm läßt aus vernünftigen Gründen ja immer Ausnahmen zu. Wie heute von vielen „Irregularitäten" Dispens erteilt wird, so konnte die Kirche sehr gute Gründe haben, ausnahmsweise Soldaten in den geistlichen Stand aufzunehmen. Man erinnere sich nur an so viele hervorragende Mönche, die aus dem Soldatenstand gekommen waren. Dann beachte man, daß das kirchliche Gesetz nur jenen Soldaten die Pforten des Priestertums verschloß, welche nach der Taufe Kriegsdienste geleistet hatten.

Wenn nun christliche Kaiser allen Militärs den Eintritt in den Klerus und in den Ordensstand untersagten, so verschlossn sie einem ganzen, großen Stande die Pforten für ein Leben höherer Vollkommenheit. Und doch befanden sich in diesem Stande auch Männer, welche klare Anzeichen göttlichen Berufes an sich trugen. Es wurde ferner das Recht der von Christus als freie, vollkommene Gesellschaft ge-

ebenso das kaiserliche Gesetz, um Beamten und Soldaten die erbetene Aufnahme in den geistlichen Stand nur nach längerer Prüfungszeit und genauer Erforschung des bisherigen Lebenswandels zu gestatten[1]).

3. Bei den germanischen Völkerschaften erstand der Militärfreiheit des Klerus — wenigstens einzelnen und zumeist höhergestellten Mitgliedern desselben — eine eigentümliche Schwierigkeit aus dem Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht aller freien Grundeigentümer, sowie auch aus der Abhängigkeit der Lehensmänner von den Lehensherren[2]). Daher wohl die Tatsache, daß besonders in der Merovingerzeit Bischöfe und Kleriker nicht selten in den Kampf zogen.

Auch Karl der Große befürwortete in der ersten Zeit seiner Regierung diese Praxis. Auf die Belehrung und Mahnung des Papstes hin änderte er aber seine Anschau-

---

gründeten Kirche beeinträchtigt, die Diener des Heiligtums sich auszuwählen, wo immer sie wahre Berufe vorfand. Ferner konnten die Verhältnisse in der Kirche und im Soldatenstand sich derart ändern, daß kein Grund mehr vorlag, die bloße Angehörigkeit zu diesem Stande als Weihehindernis zu behandeln.

[1]) Das betreffende Schreiben des großen Papstes an alle Bischöfe wurde in das Dekret *Gratians* aufgenommen (dist. 53 can. unic.): „Legem, quam piissimus inperator dedit, ne forte hi, qui miliciae vel rationibus sunt publicis obligati, dum causarum suarum periculum fugiunt, ad ecclesiasticum habitum veniant vel in monsteriis convertantur, vestrae studio fraternitatis transmittere (cupimus), maxime ob hanc causam, quod hi, qui seculi actionibus inplicati sunt, in clero ecclesiae prepropere suscipiendi non sunt, quia dum in ecclesiastico habitu non dissimiliter quam prius vixerant vivunt, nequaquam student seculum fugere, sed mutare. Quodsi etiam tales quique monasterium petunt, suscipiendi nullo modo sunt, nisi prius a negociis publicis fuerint absoluti. Si qui vero ex militaribus viris in monasteriis annumerari festinant, non sunt temere suscipiendi, nisi vita eorum subtiliter inquisita fuerit. Et iuxta normam regularem in suo habitu per triennium probati, tunc monachicum habitum Deo auctore suscipiant".

[2]) Die Westgothen forderten eine Dienstpflicht der Geistlichen (Lex Visigoth. IX 2, 8). Ebenso die Longobarden (*Waitz*, Vasallität S. 75, 76).



ungen. In einem Kapitulare[1]) verordnete er, daß bei einem Feldzug nur zwei bis drei Bischöfe sowie eine entsprechende Zahl Priester mitgehen sollten, um das hl. Opfer zu feiern und die hl. Sakramente zu spenden.

In einem Kapitulare aus dem Jahre 803[2]) werden dieselben Verfügungen wiederholt. Es kommen aber einige beachtenswerte Umstände hinzu, welche hervorgehoben zu werden verdienen: der große Kaiser bemerkt ausdrücklich, daß er auf den Rat der Großen seines Reiches handelt, daß er nun seine früheren Ansichten verbessere, daß die Priester nicht bloß nicht kämpfen, sondern nicht einmal zum Kampfe antreiben, vielmehr neben der Seelsorge der Krieger nur dem Gebete für den Sieg obliegen sollen.

Der große Monarch war inzwischen auch zur klaren Erkenntnis von dem inneren Widerspruch zwischen Priester- und Kriegsdienst gelangt, und Tatsachen im Völkerleben

---

[1]) *Baluze*, Capitularia Regum Francorum (Paris 1677 p. 189 f) verlegt es in die erste Regierungszeit Karls d. Gr.: „Carolus gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus s. Ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus. Apostolicae Sedis hortatu, omniumque fidelium nostrorum et maxime episcoporum ac reliquorum sacerdotum consultu, servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibemus, nisi illi tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet solemnia adimplenda et Sanctorum patrocinia portanda ad hoc electi sunt: id est unum vel duos episcopos cum cappellanis presbyteris Princeps secum habeat et unusquisque praefectus unum presbyterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare paenitentiam possit".

[2]) *Baluze* a. a. O. lib. VII c. 141 (pag. 1052): „Secunda vice, auctoritate Apostolica .. sanctorum canonum regulis edocti, consultu .. omnium nobilium nostrorum, nosmetipsos corrigentes posterisque nostris exemplum dantes, volumus ut nullus sacerdos in hostem pergat, nisi duo vel tres tantum episcopi . . . Hi vero nec arma ferant, nec ad pugnam pergant, nec effusores sanguinum vel agitatores fiant, sed . . . orationibus pro viribus insistant, ut populus, qui pugnare debet, auxiliante Domino victor existat, et non sit sacerdos sicut populus. Reliqui vero, qui ad ecclesias suas remanent, suos homines bene armatos . . . nobiscum dirigant; et ipsi pro nobis et cuncto exercitu nostro missas, letanias, oblationes, eleemosinas faciant . . ."

bestärkten ihn in der Überzeugung, daß der Priester nicht Waffendienst leisten soll. Dieser Überzeugung verlieh er Ausdruck mit den denkwürdigen Worten: „Denn Völker und ihre Könige, welche zugaben, daß die Priester in ihren Reihen kämpften, erlangten im Krieg nicht die Übermacht, noch wurden sie Sieger, denn es war eben bei ihnen kein Unterschied zwischen Laien und Priestern, welchen es nicht erlaubt ist, zu kämpfen. Wir haben erfahren, daß manche Völker und Könige in Spanien, Gallien, bei den Longobarden und anderswo das getan haben und sie sind wegen des früher erwähnten Frevels weder Sieger geworden, noch haben sie ihr Vaterland gerettet. Denn wie sollte dort Sieg verliehen werden, wo die Priester jetzt die heiligen Geheimnisse feiern und den Christen den Leib des Herrn zum Heile ihrer Seelen darreichen, dann aber eben jene Christen, denen sie dieses Heilige darbieten mußten, oder Heiden, denen sie Christum hätten verkünden sollen, mit eigener und sakrilegischer Hand hinmorden . . .“[1])

Merkwürdigerweise wurde diese kaiserliche Verordnung, die so viel religiösen Sinn atmet und ein helles Licht auf den überirdischen Rechtscharakter der Militärfreiheit des geistlichen Standes wirft, dahin mißdeutet, daß Karl

---

[1]) *Baluze* a. a. O. lib. VII c. 141: „. . . Qualis enim victoria datur, ubi sacerdotes una hora dominica pertractant mysteria et christianis dominicum porrigunt corpus pro suarum animarum redemtione, et post christianos, quibus hoc ministrare debuerant, aut paganos, quibus Christum praedicare, propriis sacrilegisque manibus necant . . timemus, si talia et tam illicita eis (sacerdotibus) aut imperemus aut agere consentiamus, ut una cum eis pereamus . . . si vero ista veraciter ex utraque parte fuerint custodita credimus, quia corruent ante nos omnes paganae gentes et erimus victores; insuper et bene agentes, Domino auxiliante, vitam possidebimus sempiternam“. Es ist möglich, daß diese Verfügung eine Folge jener Bitten war, welche die Reichsversammlung zu Worms an den Kaiser gerichtet hatte (*Baluze* a. a. O. lib. VI c. 370 pag. 987—989).

d. Gr. Bischöfe und Priester nur deshalb nicht in den Krieg ziehen lasse, damit sie verschiedener Ehrungen nicht teilhaft würden. Dagegen erhob der große Kaiser feierlichen Einspruch und beteuerte, die Geistlichen würden seinem Herzen umso teurer sein, je genauer sie diese kirchlichen Gesetze beachteten. Auch sagte er den Kirchengütern seinen besonderen Schutz zu und bedrohte die Kirchenguträuber mit den schwersten Strafen[1]).

Wohl finden wir auch eine Verordnung Karls d. Gr., wornach Freie nur mit Erlaubnis des Kaisers sich dem Dienste Gottes widmen durften; allein dieser kaiserlichen Verordnung lag die Tatsache zugrunde, daß manche den geistlichen Stand nur anstrebten, um sich Verpflichtungen gegen den Kaiser zu entziehen, oder andere von habsüchtigen Verwandten zum Eintritt in den Klerus gedrängt wurden, die es auf ihre Habe abgesehen hatten[2]). Karl d. Gr. blieb unentwegt beim Grundsatz: Priester und Diakone haben keine Waffen zu tragen, sondern sollten größeres Vertrauen in das Gebet als auf die Waffen setzen[3]). Übertretung dieses Gesetzes wurde sogar mit schweren Strafen bedroht: Amtsverlust, selbst Verbot der Laienkommunion[4]).

Die Militärfreiheit des kathol. Klerus blieb fortan von den Staaten anerkannt bis herab in das 19. Jahrhundert[5]).

### IV. Kampf gegen die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit.

1. Die teilweise oder vollständige Aufhebung der Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit steht — wenigstens äußerlich — mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht im Zusammenhang. Mit dem Prinzip, daß alle waffenfähigen Bürger zum Schutze des Vaterlandes verpflichtet sind, verträgt es

[1]) *Baluze* a. a. O. lib. VII c. 142 (pag. 1053/54).

[2]) *Baluze* a. a. O. lib. VI c. 281 pag. 969/70.

[3]) *Baluze* a. a. O. lib. VI c. 376 pag. 991.

[4]) *Baluze* a. a. O. lib. VI c. 61 pag. 932: „si quis episcopus, presbyter aut diaconus vel subdiaconus ad bellum processerit et arma bellica indutus fuerit ad belligerandum, ab omni officio deponatur, in tantum ut nec laicam communionem habeat“.

[5]) Selbst im jüngsten Konkordate: zwischen Pius X und Neuserbien 1914 wurde die Militärfreiheit des kathol. Klerus garantiert.

sich nicht — so behauptet man — daß eine Ausnahme für einen ganzen Stand gemacht wird. Das wäre überdies eine ungleiche Verteilung der Lasten. Diese Befreiung des geistlichen Standes kann nur Neid und Übelwollen zur Folge haben und schadet deshalb dem Priesterstande selbst. Klingt die Militärfreiheit der Geistlichen nicht fast wie eine Herabwürdigung der Wehrmacht? Die Abschaffung dieses Privilegs fordert deshalb der bürgerliche Fortschritt, besonders in einem nach freierer Regierungsform eingerichteten Gemeinwesen.

Bevor diese Gründe, welche die Beseitigung der Militärfreiheit des Klerus rechtfertigen sollen, einer Würdigung unterzogen werden, empfiehlt es sich, darzulegen, wie sich einzelne hervorragende europäische Staaten tatsächlich verhalten gegenüber der Militärfreiheit der katholischen Geistlichkeit.

Unter allen modernen Staaten war Preußen der erste, welcher die allgemeine Wehrpflicht endgültig einführte; es war 1814. Im Jahre 1835 wurden auf Grund eines Staatsministerialbeschlusses die Studierenden der kathol. Theologie vom Dienste für die Friedenszeit durch Zurückstellung befreit[1]). 1855 wurde diese Befreiung auch auf die protestantischen Theologen ausgedehnt. Diese Ausnahme wurde mit dem Mangel an Kandidaten für das geistliche Amt begründet. Infolge der norddeutschen Bundesverfassung wurden die preußischen Militärgesetze auf alle Bundesstaaten ausgedehnt und damit auch die Vergünstigung für die Theologen generalisiert. Eine Einschränkung dieser Vergünstigung erfolgte nicht durch ein Gesetz, sondern durch eine einfache Verordnung und Ministerialreskript vom März 1868: „Die über die Zurückstellung und Befreiung der Theologiestudierenden in Preußen bestehenden Bestimmungen bleiben bis zum Schlusse des Jahres 1869 in Kraft". Also ferner nicht! Trotz der Kulturkampfhitze wurde in einem Gesetz vom 2. Mai 1874 bestimmt: die oberste Ersatzbehörde kann aus besonderen, im Gesetz nicht vorgesehenen Gründen die Zurückstellung

[1]) „Wegen des bestehenden Priestermangels" hieß es in der Kabinetsordre.

und Befreiung Einzelner, nicht aber ganzer Berufsklassen aussprechen. Der § 65 des eben erwähnten Gesetzes normierte: Personen des Beurlaubtenstandes und der Ersatzreserve, die ein geistliches Amt bekleiden, sollen zum Dienst mit der Waffe nicht herangezogen werden. Das Militärgesetz vom Mai 1880 bekundete noch mehr eine Rückkehr zu dem Zustande vor 1870, indem nicht mehr das geistliche Amt, sondern die hl. Weihe als Grund für eine beschränkte Befreiung anerkannt wurde: Von den Übungen der Ersatzreserve sollen alle diejenigen Personen frei bleiben, die auf Grund der Ordination oder der Priesterweihe dem geistlichen Stande angehören.

Für die Gegenwart ist das Reichsgesetz vom 8. Februar 1890[1]) maßgebend: „Militärpflichtige röm.-kathol. Konfession, welche sich dem Studium der Theologie widmen, werden in Friedenszeiten während der Dauer dieses Studiums bis zum 1. April des 7. Militärjahres zurückgestellt. Haben dieselben bis zum vorbezeichneten Zeitpunkt die Subdiakonatsweihe empfangen, so werden diese Militärpflichtigen der Ersatzreserve überwiesen und bleiben von den Übungen befreit"[2]).

Entspricht diese Befreiung auch nicht ganz[3]) den gerechten Ansprüchen der Kirche, so muß doch mit wahrem Dank anerkannt werden, daß niemand, der eine höhere Weihe besitzt, namentlich kein Priester, zum Dienste mit der Waffe verpflichtet ist, und daß die Theologiestudierenden in Friedenszeiten sich ungestört und ohne den Gefahren der Kaserne ausgesetzt zu sein, auf ihren Beruf vorbereiten können.

Obwohl in Österreich die allgemeine Wehrpflicht durch Gesetz vom 5. Dezember 1868 eingeführt wurde, blieb die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit doch im

---

[1]) Speziell §§ 29, 32. 40, 64, 117.

[2]) Vgl. Staatslexikon 2. Aufl. Art. „Militärwesen des deutschen Reiches, F. Wehrpflicht" — Art. „Immunität".

[3]) Minoristen beispielsweise werden im Kriegsfall zum Dienst mit der Waffe herangezogen; auch Priester können im Kriegsfall als Militärkrankenwärter verwendet werden, was eine recht fühlbare Beeinträchtigung der Seelsorge bedeuten kann.

vollen Umfange aufrecht erhalten. § 25 des Gesetzes vom 5. Dez. 1868 bestimmte die Beurlaubung resp. die Transferierung jener Theologiestudierenden und Novizen geistlicher Orden, welche in das k. k. Militär eingereiht wurden[1].

Diese Militärbefreiung wurde sogar auf die Gymnasiasten der obersten 2 Klassen für die Zeit des Friedens ausgedehnt, wenn sie erklären den geistlichen Stand ergreifen zu wollen. Es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß hinsichtlich der Befreiung von Gymnasiasten das liberale Bürgerministerium sogar noch über jenes Maß von Freiheit hinausging, das im Anhange an das österreichische Konkordat, Artikel 7, dem geistlichen Stand zuerkannt worden war[2].

Rußland hat die allgemeine Wehrpflicht seit 1874. Trotzdem behielt selbst die katholische Geistlichkeit die Militärfreiheit in einem so weitgehenden Maße, daß es am besten mit Österreich in Vergleich gesetzt wird.

Es sind eigentlich nur 2 Groß-Staaten, welche das fast zweitausendjährige Recht der kathol. Kirche auf die Befreiung ihrer Geistlichkeit vom Miltitär- und speziell vom Waffendienst mit Füssen getreten haben: Italien und Frankreich. Nicht bloß Theologiestudierende, sondern selbst Priester, ja sogar Bischöfe werden rücksichtslos zum Dienst mit der Waffe verpflichtet. Das erste Beispiel gab Italien, als es 1875 die allgemeine Wehrpflicht einführte. Die feierlichen Proteste eines Pius IX und die lauten Klagen Leos XIII[3] wurden nicht beachtet.

---

[1]) Vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 23,410.

[2]) Vgl. oben S. 459 und Wehrgesetz vom 11. April 1889 § 31.

[3]) Schreiben an Kardinal Nina vom 27. Aug. 1878 (Archiv für kath. Kirchenrecht 41,175). Um den großen Inkonvenienzen, welche die Einberufung der Seminaristen und der Priester zum Militärdienst mit sich bringt, einigermaßen zu begegnen, hat die Kongregation des S. Officium unterm 9. Sept. 1875 eine ausführliche Instruktion an die Bischöfe Italiens geschickt. Sie geht von dem gleichen Gedanken aus, welchen schon Gregor der Große in dem Briefe aussprach, der als Can. Legem Dist. 52 in das Decretum Gratiani aufgenommen ist: eine sorgfältige Prüfung des Berufes und Maßregeln zum Schutze des Berufes seien notwendig; ebenso Vorkeh-

Es sollen an dieser Stelle die ergreifenden Worte, welche *Pius IX* am 13. April 1875 an König Viktor Emanuel II richtete, in Erinnerung gebracht werden. Sie waren veranlaßt durch einen Gesetzentwurf des Ministeriums *Minghetti*, wornach jeder Priester bis zum 39. (vollendeten) Lebensjahr, sei er Pfarrer, Bischof, habe er was immer für eine Würde, eingezogen, in den Soldatenrock gesteckt und einem Regiment einverleibt werden konnte. Pius' IX Worte lauteten:

„Majestät! Im Namen Ihrer erlauchten Vorfahren, im Namen der für heilig erklärten Mitglieder Ihres Hauses, ja im Namen Gottes und im Hinblick auf Ihre eigensten teuersten Interessen bitte und beschwöre ich Sie, einem Gesetze die Genehmigung zu versagen, das für die Kirche so unheilvoll ist — dem Militärgesetze, das das Verderben des Klerus und somit auch, wenn das möglich wäre, der katholischen Kirche herbeizuführen geeignet ist. Majestät! Haben Sie Erbarmen mit sich selbst, mit Ihren Untertanen, mit der ganzen Gesellschaft, und vermehren Sie nicht die Schulden, die Sie gegen Gott haben bereits erwachsen lassen; belasten Sie Ihr Gewissen nicht mit neuen Angriffen auf die Kirche; halten Sie ein auf dem Wege, der Sie in die tiefsten Abgründe führen muß“ [1]).

Frankreich, das seit 1872 die allgemeine Wehrpflicht zum Gesetz erhoben hat[2]), hob erst im Jahre 1885 die Militärfreiheit der katholischen Geistlichkeit auf, nachdem es nicht einmal in der großen Revolutionsperiode an diesem Vorrecht der kath. Kirche gerüttelt hatte.

Es ist bezeichnend, daß gerade jene zwei Staaten, in denen der Radikalismus gegen die Religion wahre Orgien feiert, sich als absolute Gegner jeder Militärfreiheit der

---

rungen, daß durch Einberufung der Priester die Seelsorge nicht zu Schaden kommt. — Eine ähnliche Instruktion ist 1892 von der Congregatio de statu regularium an die Vorstände der Ordensgenossenschaften erlassen worden“.

[1]) *Felix Dupanloup:* Über die Verpflichtung der kath. Theologen zum Militärdienst. Berlin 1876, Germaniaverlag S. 3.

[2]) Vgl. Staatslexikon 2. Aufl. Art. „Heerwesen“.

katholischen Geistlichkeit erwiesen haben. Der Gedanke liegt zu nahe, daß bei der Abschaffung der persönlichen Immunität des Klerus nicht die Rücksicht auf das wahre Staatswohl, sondern die Abneigung gegen die Religion und deren Diener das hauptsächlich treibende Element bildete.

2. Diese Vermutung findet eine gewisse Bestätigung, wenn man die Gründe untersucht, welche für die Heranziehung der kath. Geistlichkeit zum Militärdienst vorgebracht werden.

Mit dem Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht vertrage es sich nicht, daß ein ganzer Stand davon ausgenommen werde. Damit wäre zugleich eine ungleiche Verteilung der bürgerlichen Lasten sanktioniert. In diesen Worten kommt der Hauptbeweis gegen die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit zum Ausdruck.

Schon Kardinal *Hergenröther*[1]) hat hierauf erwidert: „Es ist weder gerecht noch weise, von einem dem Staate selbst nützlichem Stande etwas ihm Widerstrebendes, für ihn Unziemliches zu verlangen, zu Gunsten einer rein mechanischen und äußerlichen Gleichheit Aller, die doch niemals schon wegen rein natürlicher Hindernisse durchgeführt werden kann".

*Peter Reichensperger* aber bemerkte zum obigen Einwand in seiner ausgezeichneten Rede[2]) über die Wehrpflicht der kathol. Geistlichen also: „. . . Endlich kann ich darauf hinweisen, daß bereits unser Militärgesetz ganze Kategorien von Staatsangehörigen besonders behandelt: die Volksschullehrer und die Kandidaten, die nur 6 Wochen, jetzt 10 Wochen herangezogen werden; die Mediziner exerzieren nur 6 Monate, die Pharmazeuten und Tierärzte brauchen gar nicht mit der Waffe zu dienen, wenn sie sich bereit erklären, in ihren Funktionen zu arbeiten: So viel ich weiß, ist es auch heute noch anerkannt, daß die Mennoniten auf ihr Verlangen nur zum Bureau- und Spitaldienst verwandt werden . . . Will man einmal den Antrag verwerfen (Militärfreiheit der Geistlichkeit), dann habe man

---

1) Kathol. Kirche u. christl. Staat 147.

2) Erschienen in der Beilage zur „Germania" vom 26. Jänner 1890.

wenigstens den traurigen Mut, den logisch denkbaren, wenn auch moralisch verwerflichen Grund ausdrücklich dahin auszusprechen: wir erachten den geistlichen Beruf für minderwertiger für das öffentliche Interesse, für das Interesse des Volkes, als die Stellung der Schullehrer, der Tierärzte, der Pharmazeuten!"

Wäre der geistliche Stand eine Privatgesellschaft, welche in erster Linie nur ihre eigenen Interessen besorgt, ohne Rücksicht auf das allgemeine Wohl, ähnlich wie eine lukrative Aktiengesellschaft, so wäre leicht einzusehen, daß die Militärdienstbefreiung den Charakter einer unbegründeten Ausnahme in sich schlösse. Nun aber dient der Priester im eminenten Sinne den staatlichen Interessen. Solange man den Wert und Einfluß der Religion auf das Staatswohl nicht ganz verkennt; solange man noch einiges Verständnis hat für die Bedeutung der religiösen Unterweisung und Erziehung der Jugend, der religiösen Pflege der Kranken u. s. w., wird man auch anerkennen, daß der Priester zugleich dem Staatswohle dient. Speziell in Österreich leistet der Priester dem Staate auch wertvolle und oft recht mühsame Dienste in Führung der Matrikenbücher.

Wäre endlich der geistliche Stand so zahlreich, daß viele seiner Mitglieder leicht entbehrlich sind, so wäre seine gänzliche Befreiung vom Militärdienst mit Recht odios in den Augen vieler. Tatsache aber ist, daß in nicht wenigen Diözesen — um hier nur von Deutschland und Österreich zu sprechen — Priestermangel herrscht. Der Krieg bringt aber neue, große Aufgaben gerade für den Priester, sowohl im Felde wie in den Lazaretten[1]). Der an Zahl ohnehin schon eher zu geringe als zu zahlreiche geistliche Stand arbeitet darum vielfach über Gebühr und im Interesse des Vaterlandes. Es ist also grundlos, zu behaupten, die Befreiung des kath. Klerus

---

[1]) Ein französischer Kriegsminister, der General Cissey, hat einmal in den 70er Jahren in der französischen Deputiertenkammer diesem Verlangen der Soldaten nach seelsorglicher Hilfe durch die katholischen Priester in drastischer Art, aber unter dem lautesten Beifall der Versammlung, Ausdruck gegeben mit den Worten: „Wir Soldaten wollen eben nicht wie die Hunde sterben".

vom Militärdienst schließe eine ungleiche Verteilung der bürgerlichen Lasten in sich. Auch der geistliche Stand trägt seine Last als Staatsbürger, häufig sogar nicht die kleinste. Mit Recht schrieb darum Professor Dr. *Hollweck*[1]): „Eine solche Begünstigung" (wie es die Immunität der Geistlichen ist) „hat ihre Begründung darin, daß die kirchlichen Personen ohnedies den öffentlichen Interessen unter schweren persönlichen Opfern und großer Verantwortung dienen. Auch das Kirchengut dient im weitesten Umfang direkt oder indirekt öffentlichen Interessen (Wissenschaft, Unterricht, Armen-, Kranken-, Waisenpflege u. s. w.)".

3. Die Befreiung der Geistlichen vom Militärdienst kann nur Neid und Übelwollen im Volke hervorrufen und schadet so dem Priesterstande selbst — lautet ein weiterer Einwurf.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß solche Folgen eintreten, wenn dem Volke einerseits die tiefe Begründung der Militärfreiheit der Geistlichkeit und die tatsächlichen Kriegsleistungen verschwiegen, andererseits aber krasse Unwahrheiten ins Volk geschleudert werden über die Zahl der befreiten Geistlichen. Hoch beachtenswert sind folgende Sätze aus dem Fastenhirtenbrief[2]) des hochwürdigsten Bischofes von Speyer: „Aus dem deutschen Klerus ließen sich kaum 2 Regimenter zusammenstellen, wenn von den 24.000 deutschen Priestern jene abgerechnet werden, die bereits die Altersgrenze der Dienstpflicht überschritten haben oder durch ein anderes trennendes Waffenhindernis in der Heimat zurückgehalten werden. Es ist also unverantwortlich flatterhaft, dem Landsturm vorzureden: Durch Einstellung der Geistlichen wären die Millionen Familienväter, die im Felde stehen, abkömmlich geworden. Vermutlich wäre kein einziger Landsturmmann weniger einberufen worden, wenn auch die Geistlichen felddienstpflichtig wären".

„Die Geistlichen sind die einzigen, die noch keinen Tropfen Blut für's Vaterland vergossen haben" — lautet

---

[1]) Lehrbuch des kathol. Kirchenrechtes (*Hergenröther-Hollweck*) 2. Aufl. 1905 S. 241 Note 4.

[2]) 1916 S. 6.

eine Redensart, die man nicht selten hören kann (aus Mangel an Kenntnis der Tatsachen, oder infolge Übelwollens). Darauf passen die Worte, welche *Peter Reichensperger* im deutschen Reichstage Jänner 1890 gesprochen: „Meine Herren, ich darf wohl sagen, daß kein Unbefangener jemals daran denken wird, daß diese Militärfreiheit der Geistlichen durch elende Todesfurcht unserer Geistlichen diktiert wird. Nein, meine Herren, das weiß doch jeder, daß unsere Priester sich nicht dem Dienst des Vaterlandes und der Armee im Kriege entziehen. Sie sind immer auf dem Fleck gewesen, im Schlachtgetümmel wie in der Pestatmosphäre der Lazarette, um ihre Dienste zu leisten. Viele unserer Geistlichen haben dabei den Tod gefunden, und andere wandeln glücklicherweise noch unter uns, mit dem eisernen Kreuze geschmückt. Und, meine Herren, daß zu diesem freien Liebesdienst Mut gehört, vielleicht größerer Mut, als im Schlachtgetümmel auszuharren unter den Fanfaren der Trompeten, das wird wohl jeder Militär, jeder Offizier anerkennen. Die Soldaten ihrerseits wissen denn auch, welche Bedeutung für sie diese freie Liebestätigkeit, dieser Opfermut der Geistlichen hat". Der große Weltkrieg hat nicht wenigen Geistlichen als Seelsorgern an den Fronten und in den Seuchenspitälern den Tod gebracht.

4. Aber klingt durch die für die katholische Geistlichkeit geforderte Militärfreiheit nicht eine Art Herabwürdigung der Wehrmacht durch? Darauf hat *Peter Reichensperger* in seiner schon mehrmals erwähnten Rede erwidert: „Meine Herren, wer denkt denn an eine Mißachtung des Staatsdienstes, wenn die Gesetze bestimmen, daß die Geistlichen zum Schöffen- oder Geschwornendienst nicht berufen werden sollen, oder überhaupt in keinen Kommunalämtern stehen dürfen? Das alles hat ja mit der Frage einer Mißachtung jener Tätigkeiten gar nichts zu schaffen, und eine Mißachtung des Militärdienstes ist hier umso undenkbarer, weil protestantische Landesherren in früherer Zeit diese Bestimmungen statuiert haben. Es gilt hier und ist zur Geltung gebracht der eine einfache Grundsatz: „Eines schickt sich nicht für Alle".

Als 1890 das Zentrum für die Militärfreiheit der Geistlichkeit im deutschen Reichstage seine Anträge einbrachte, schloß es in diese ebenso die protestantischen wie katholischen Theologiestudierenden ein. Es erlebte eine große Überraschung durch den feierlichen Protest, den der Vorstand des evangelischen Bundes dagegen einlegte. Er sei an dieser Stelle erwähnt, weil er einen neuen Einwand gegen die Militärfreiheit der Geistlichen in sich schließt. *Peter Reichensperger* berichtet und berichtigt darüber wie folgt: „... Und dann heißt es in der Petition des Vorstandes des evangel. Bundes sogar weiter, der Inhalt unseres Antrags bedeute eine Degradation des geistlichen Standes in der evangelischen Kirche, er enthalte eine Verletzung der Menschenehre und der Bürgerehre dieser jungen Theologen. Nun, meine Herren, kann es doch niemandem unbekannt geblieben sein, was schon Herr v. Huene angedeutet hat, daß wir nur fordern, was alten Rechtes in unserem Lande, ja im Deutschen Reich gewesen ist, und was von protestantischen Landesherren statuiert worden ist, die doch den Summepiskopat in ihrer Kirche bekleideten! Und da will jemand davon sprechen, daß wir eine Degradation oder eine Herabwürdigung bewirkten, wenn wir den Antrag so formuliert haben, wie er hier steht!“ ...

5. Auf den Einwand einzugehen: die Aufhebung der Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit werde gefordert vom „bürgerlichen Fortschritt, besonders in einem nach freierer Regierungsform eingerichteten Gemeinwesen“ — liegt kein objektiver Grund vor. Der Einwand ist so unbestimmt, so vag, daß sich mit ihm nichts machen läßt, da man aus ihm ebenso alles, wie nichts beweisen kann.

Faßt man vorurteilsfrei die ernsten, sachlichen Gründe ins Auge, welche für die Befreiung der kathol. Geistlichkeit vom Militärdienst sprechen: den Charakter des Priestertums in der Religion der Liebe und des Friedens; den fast 2000jährigen Bestand eines Rechtes, das die Kirche jederzeit für sich gefordert und das Herrscher und Staaten ihr zugebilligt haben. Vergißt man die Dienste nicht, welche das Priestertum der kathol. Kirche dem Vaterland gerade

in Kriegszeiten leistet — so kann man sich nicht verhehlen, daß den Einwendungen gegen die Militärbefreiung der kathol. Geistlichkeit kein Gewicht beizumessen ist. Die rücksichtslose Beseitigung derselben, wie sie in Italien und Frankreich erfolgt ist, bedeutet eine schwere Rechtsverletzung, die der Kirche großen Schaden zufügt, dem Staate selbst aber keinen Gewinn, sondern nur Schaden bringen kann. Es ist ein Herabsinken unter das Heidentum, das in dieser Frage einer höheren, richtigeren Auffassung fähig war. Man darf an die Worte des großen Bischofs von Constantinopel, St. Chrysostomus erinnern: „Wenn die Heiden, im Irrtume befangen und dem Götzendienste ganz ergeben, dadurch die falschen Götter mehr zu ehren vermeinten, daß sie ihre Diener ehrten (durch Befreiung von den persönlichen, öffentlichen Lasten); welcher Verwerfung wären diejenigen nicht würdig, welche dasjenige mindern, was schon zum heidnischen Kultus gehörte!“[1])

## V. Die Militärfreiheit der kathol. Geistlichkeit auch heute noch zeitgemäß.

Die Frage, ob die Befreiung der kathol. Geistlichkeit vom Militärdienst auch heute noch zeitgemäß ist, findet die beste Beantwortung durch den Hinweis auf die wertvollen Dienste, welche die kathol. Geistlichkeit dem Vaterlande in der Kriegszeit erweist.

Die schönste Würdigung hat die seelsorgliche Tätigkeit in der Kriegszeit durch Se. Majestät *Kaiser Wilhelm II* selbst erfahren[2]).

Auf ein Gesuch von 26 rheinischen Superintendenten um Zulassung zum Dienst mit der Waffe ließ Se. Majestät schon am 22. September 1914 telegraphisch antworten: „Se. Majestät der Kaiser und König lassen für die pa-

---

[1]) Homil. 65 in Genes. c. 47 n. 4.

[2]) Wenn der deutsche Kaiser, dessen ganzes Verhalten im Weltkrieg mit Worten nicht gebührend gelobt werden kann, zunächst auch die protestantische Seelsorge im Auge hatte, dürfen, ja müssen seine Worte doch ebenso auf die katholische Seelsorge angewendet werden.

triotische Kundgebung der Superintendenten der Rheinprovinz und von Hohenzollern danken. Angesichts der großen Arbeit in der Militärseelsorge und der bedeutungsvollen Aufgaben auf dem Gebiete der Seelsorge für die Verwundeten und die Familien der im Felde gefallenen und noch kämpfenden Helden vermögen Se. Majestät jedoch die erbetene Erlaubnis zum Waffendienst der Geistlichen nicht zu erteilen. Auf allerhöchsten Befehl: der geheime Kabinettsrat von Valentini".

Die Evang.-Luther. Kirchenzeitung gab zu diesen Worten den Kommentar: „Jedenfalls ein seltsames Bild: die Vertreter des kirchlichen Amtes drängen sich zu den Waffen, weil ihnen der Ernst der Kriegszeit das zu erfordern scheint, und der oberste Kriegsherr verweist sie um derselben Ursache willen auf die Aufgaben ihres kirchlichen Amtes! Wer hat wohl am besten Christi Sinn und den Willen Gottes erkannt?"[1]).

1. Der vom Waffendienst freie Priester leistet für das Vaterland „große Arbeit in der Militärseelsorge", um die Worte des deutschen Kaisers zu gebrauchen. Diese große, verdienstvolle, segensreiche Arbeit im Dienste des Vaterlandes hat der hochwürdigste Oberhirt von Speyer[2]) unvergleichlich schön in die Worte gefaßt: „Unsere Feldsoldaten brauchen Licht aus der Höhe, um in dem rätselhaften Dunkel des Krieges sich zurechtzufinden, die grausigen Erlebnisse mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung in Einklang zu bringen und auch im Feindesland die Gebote Gottes als Leuchte für ihre Pfade zu nehmen, das Gebot der Eidestreue und des Gehorsams, das Gebot der ehelichen Treue und der Keuschheit, das Gebot der Nächstenliebe und der Menschlichkeit. Unsere Feldseelsorge bringt Licht aus der Höhe: sie umgürtet mit dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes (Ephes 6,17), sie rüstet aus mit den Waffen des Lichtes

---

[1]) Zitiert in dem vortrefflichen Artikel „Die Pfarrerkompagnie" von D. *M. L. Muggli* (Petrusblätter Nr. 21 1914 15).

[2]) Fastenhirtenbrief 1916 S. 4. 5.

(Röm 13,12), sie bringt Botschaft von dem Siege, der die Welt überwindet, unserem Glauben (1 Joh 5,4). Sie dringt darauf, daß die sittliche Tüchtigkeit der Soldaten mit der militärischen Tüchtigkeit Schritt halte.

Unsere Feldsoldaten brauchen Kraft aus der Höhe, um die unsagbar schweren und langen Entbehrungen des Kriegsdienstes zu tragen, die Kraftprobe der Wunden zu bestehen und die Versuchungen der Fremde zu überwinden. Unsere Feldseelsorge bringt Kraft aus der Höhe: durch die Pflege des Gebetes, durch die Spendung der hl. Sakramente erhält sie die einzelnen in der Gnade Gottes und damit in der Bereitschaft, mit gutem Gewissen jede Stunde vor dem Richterstuhle Gottes zu erscheinen.

Unsere Feldsoldaten brauchen Trost aus der Höhe, um die bösen Geister der Ungeduld und Verdrossenheit aus dem Felde zu schlagen und ihre Sorgen um die Heimat auf den Herrn zu werfen, statt sich von den Sorgen zu Boden werfen zu lassen. Unsere Feldseelsorge bringt Trost aus der Höhe. Die Feldgottesdienste, so einfach und doch so ergreifend, führen immer wieder vor die Altäre des Herrn, der die Mühseligen und Beladenen erquickt ...

Der unersetzlich hohe Wert der Seelsorge und ihrer religiösen Kraftquellen gerade in diesem Stellungskrieg wird von den militärischen Kommandostellen dankbar anerkannt. Auch für die Angehörigen in der Heimat ist es ein großer Trost, zu wissen, daß die Tröstungen der Religion unsere Brüder durch die schwersten Stunden des Krieges begleiten. Diese Feldseelsorge darf dem geistlichen Stande als eine vaterländische Leistung angerechnet werden".

2. Der weite Blick Sr. Majestät Kaiser Wilhelms II sah auch „bedeutungsvolle Aufgaben auf dem Gebiet der Seelsorge für die Verwundeten", welche der Priester ohne Waffe zu lösen hat. Der hochwürdigste Bischof von Speyer schildert diese Tätigkeit der Priester im Dienste des Vaterlandes in den Sätzen: „Außer den Seelsorgern in den Feldlazaretten wurden in großer Zahl die Geistlichen in den Heimatlazaretten teils als Seelsorger teils als Krankenwärter

eingestellt. In unserem Bistum waren es nicht weniger als 72, das ist der fünfte Teil des pfälzischen Klerus, der auf diesem Wege Gelegenheit fand, das Priestertum als barmherziges Samaritertum an den Verwundeten zu betätigen. Ohne sanitätsdienstliche Vorschulung, ohne militärischen Rang, in jeder Beziehung auf der Stufe eines gewöhnlichen Soldaten eingestellt, war das Leben dieser Geistlichen im Sanitätsdienste in einigen Lazaretten in der ersten Kriegszeit ein Leben beständiger Selbstverleugnung, für manche härter und verhängnisvoller als das Leben im Schützengraben. In keinem Fall ist das Priestertum von heute gleich jenem Priester im Gleichnis vom barmherzigen Samariter an den Verwundeten „vorübergegangen“ (Luk 10,31). Auch durch die Mitarbeit in der Krankenpflege hat der Klerus dem Vaterlande Dienste geleistet“[1]).

3. Kaiser Wilhelm II lehnte den „Waffendienst der Geistlichen“ ab in Rücksicht auf die „bedeutungsvollen Aufgaben auf dem Gebiete der Seelsorge für die Familien der im Felde gefallenen und noch kämpfenden Helden“.

„Ein Kriegsdienst von Gottes Gnaden, eine Quelle unendlichen Segens für das Volksganze ist die Heimatseelsorge der Geistlichkeit. Gerade an einen Arbeiter im Weinberg der Seelsorge ist das apostolische Gebot ergangen: „Arbeite wie ein guter Soldat Christi“ (2 Tim 2,3)! Vielen Seelsorgern hat der Krieg die Arbeit verdoppelt und verdreifacht, da die Zahl der Arbeiter immer kleiner und die Arbeit selber immer größer wurde. Die abendlichen Kriegsandachten, der Zudrang zu den hl. Sakramenten, die Kriegsfürsorge, an vielen Orten auch die Lazarettseelsorge haben immer neue Arbeit gebracht, und manche Mitbrüder haben als gute Soldaten Christi bis zum Zusammenbruch ihrer Kraft gearbeitet. Deren Namen stehen auf keiner Heldentafel, deren Kriegsdienst wird von keiner Harfe besungen, und doch reiht sich dieses stille

---

[1]) Fastenhirtenbrief 1916 S. 6. In Österreich-Ungarn übten nicht wenige Theologen ganz freiwillig diese Samariterdienste; auch Priester taten es, und nicht wenige Priester, die sich um dieses Liebeswerk bewarben, erhielten hierzu keine Erlaubnis, oder keine Aufnahme.

unblutige Heldentum im geistlichen Rock ebenbürtig den Großtaten in der Feuerzone des Krieges an die Seite“[1]).

4. Im einzelnen hebt dann der hochwürdigste Oberhirt von Speyer „die seelsorgliche Predigt“ hervor, welche „die Rätsel des blutigen Weltgeschehens im Lichte des Glaubens aufklärt. Ohne diesen Halt am Worte Gottes hätten die schweren Stöße, die das Familienglück und den wirtschaftlichen Haushalt trafen, bei vielen auch dem religiösen Leben und dem vaterländischen Empfinden den Todesstoß gegeben“.

Er betont den Trost und die Kraft, welche den Soldaten im Feld das eifrige Gebet derer, die daheim sind, namentlich der Kinder, bringt; dieser religiöse Eifer muß aber von den Priestern ohne Unterlaß lebendig erhalten werden.

„Wenn Todesmeldungen aus dem Felde kommen, dann hat der Seelsorger die harte Botschaft zu überbringen und die Trauernden zu trösten“ ...

5. Dem Priester, der nicht im Felde steht, obliegt noch eine andere weitverzweigte Arbeit im Interesse der kämpfenden Helden und ihrer Lieben daheim, also eine ebenso patriotische wie vaterländische Aufgabe — die Heimatfürsorge. „Der Seelsorger“, so heißt es in dem mehrfach erwähnten Fastenhirtenbrief, „der nach dem Herzen Gottes die Zeichen der Zeit zu deuten weiß, wird mehr und mehr auch an den Aufgaben der eigentlichen Kriegsfürsorge an führender oder helfender Stelle sich beteiligen. In kleineren Dorfgemeinden wird in den meisten Fällen der Pfarrer die Seele der gesamten Fürsorgetätigkeit sein. Der Baustein, der für die blutige Kriegsarbeit verworfen wurde, ist mancherorts zum Eckstein für die unblutige Kriegsarbeit geworden. Da gilt es, den Versand von Lesestoff und anderen Liebesgaben ins Feld so zu ordnen, daß auch der Ärmste diese Grüße aus der Heimat nicht entbehren muß. Da gilt es, im Namen der Angehörigen über Vermißte und Gefangene Erkundigungen einzuholen, den arbeitslosen Angehörigen der Krieger Heim-

---

[1]) Fastenhirtenbrief für Speyer 1916 S. 7.

arbeit zu verschaffen, für Kriegspflegekinder eine geeignete Familie, für Kriegswaisen einen geeigneten Vormund und nötigenfalls ein Waisenhaus ausfindig zu machen. Da gilt es, Kriegsinvaliden auf der Suche nach Arbeit behilflich zu sein, Kriegerwitwen zur Erlangung der Militärbezüge und Versicherungsrenten an unser pfälzisches Fürsorgesekretariat zu verweisen. Da gilt es, in Fragen der Lebensmittelversorgung und Volksernährung das Mißtrauen gegen die staatlichen Maßnahmen aufzuklären und all den Schauergeschichten entgegenzutreten, die in der Heimat einen Mißmut erwecken, der dem Mute unserer braven Truppen in den Rücken fällt. Im besonderen wird die Jugendfürsorge angesichts der Verwilderung der Jugend ein Zeitgebot und damit ein Gottesgebot der Seelsorge in Kriegszeiten bleiben".

6. Eine wichtige patriotische Aufgabe harrt der Priester in der Zeit nach dem Kriege. Die heimkehrenden Krieger bedürfen einer intensiven und liebevollen Seelsorge. So viele von ihnen finden daheim vielfach nur Schmerz und Trauer und bedürfen darum des Trostes und der Kraft. Andere kommen heim mit schweren Wunden an der Seele — und sollten gesunden. Nicht wenige kehren heim mit tiefer Verbitterung im Herzen und sollten mit den Menschen und ihrem Schicksal wieder ausgesöhnt werden in ihrem eigenen und des Vaterlandes Interesse.

So harren denn des Priesters große, ernste und in ihren Zielen überaus segensreiche Aufgaben während des Krieges und nach seiner Beendigung. Läßt man nicht außeracht, daß, wenn es sich um die akademisch gebildeten Berufe handelt, im Priesterberufe allein kein Überfluß an Personen, sondern vielfach Mangel besteht, so begreift man erst recht den weiten, praktischen Blick, den Kaiser Wilhelm II bekundete, als er erklärte: „Angesichts der großen Arbeit in der Militärseelsorge und der bedeutungsvollen Aufgaben auf dem Gebiete der Seelsorge für die Verwundeten und die Familien der im Felde gefallenen und noch kämpfenden Helden vermöge (Er) nicht, die erbetene

Erlaubnis zum Waffendienst der Geistlichen zu erteilen".

Diese kaiserlichen Worte sind wohl die kräftigste Bestätigung und Anerkennung, welche die Kirche in der modernen Zeit für ihre bald 2000jährige Gesetzgebung empfangen hat, gemäß der die Geistlichen vom Kriegsdienst befreit sein sollen.

7. Die Gesetzgebung der kathol. Kirche verlangt die Freiheit vom Militärdienst nicht bloß für jene Kleriker, die in den höheren Weihen stehen, und dadurch dem geistlichen Stande und dem kirchlichen Dienste unwiderruflich und für Lebenszeit verschrieben sind, sondern auch für die Priestertumskandidaten, welche sich in den Seminarien unter Leitung der Kirche auf den Empfang der hl. Weihen rechtmäßig vorbereiten[1]).

Die rechtliche Begründung dieser Forderung ist vor allem darin zu suchen, daß es der Kirche als einer vollkommenen d. h. selbständigen und unabhängigen Gesellschaft frei steht, sich ihre notwendigen[2]) Diener auszuwählen und für ihren Dienst zu erziehen. Der Militärdienst der Priestertumskandidaten aber schließt nicht bloß für gar manche

---

[1]) *Wernz*, Jus decretalium 2. ed. tom. 2 n. 168. Vgl. *Scherer*, Handbuch des Kirchenrechtes 1. Band § 71 Note 46. *Cavagnis* Institutiones iuris publici ecclesiastici ed. 2 lib. II n. 164 (p. 233 s.).

[2]) Es wurde in den Konkordaten zwischen dem Hl. Stuhl und den Regenten der betreffenden Länder als ständiger Grundsatz aufgestellt, daß in den Seminarien so viele Alumnen erzogen und erhalten werden sollen, als nach dem Urteil des betreffenden Bischofs notwendig und nützlich sind. So lautet Art. 4 b im österreichischen Konkordate vom Jahre 1855: „Archiepiscopis et Episcopis liberum erit . . ad statum clericalem assumere et ad sacros ordines secundum canones promovere, quos necessarios aut utiles dioecesibus suis iudicaverint" (*Nussi*, Conventiones 311). Gerade so hatte schon Pius VII mit den Fürsten der oberrheinischen Kirchenprovinz im Art. 5 vereinbart (*Nussi* a. a. O. 212). Ähnlich lauten Art. 3 der Konvention für Belgien im Jahre 1827 (*Nussi* 237), Art. 12 des Konkordates mit der Republik Guatemala (*Nussi* 306), Art. 7 der Konvention mit König Wilhelm I von Württemberg 1857 (*Nussi* 325), Art. 8 der Konvention mit Baden 1859 (*Nussi* 334), Art. 7 der Konvention mit dem Präsidenten der Republik Haiti 1860 (*Nussi* 347).

derselben eine Gefahr in sich, daß sie ihren Beruf verlieren, sondern er würde für alle eine sehr beträchtliche Verzögerung der Erreichung des Berufszieles bedeuten. Das aber wäre nicht bloß eine Schädigung der Einzelnen, sondern namentlich der Kirche, die an geeigneten Dienern des Heiligtums ohnehin Mangel hat. Dem Staate selbst aber erstünde kein Gewinn, sondern nur eine Belastung, da diese Priestertumskandidaten nach Empfang der höheren Weihen dem Waffendienst ja doch entzogen wären.

8. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Befreiung der Theologen, die noch nicht in den höheren Weihen stehen, namentlich im Ernstfalle eines Krieges, vielerseits schwer verstanden wird und geeignet ist, gegen die Kirche und den Priesterstand eine gewisse Mißstimmung zu schaffen. Ohne dem Urteil der kirchlichen Obern vorzugreifen, sei nur ein recht naheliegender Gedanke hier ausgesprochen: Würde sich die Kirche wohl weigern, dem bedrängten Vaterlande eine erhebliche[1]) Anzahl von Theologen zum Lazarettdienst in Spitälern und im Felde zur Verfügung zu stellen, wenn dies der Staat wünscht? Ich glaube, sicher nicht. Wenn der Krankendienst der Theologen derart organisiert würde, daß sie in größeren Gruppen ganze Lazarette oder bestimmte Teile derselben versorgen — unter Oberleitung eines Arztes oder einer Oberschwester — dann könnte auch den religiösen Bedürfnissen der Priestertumskandidaten Rechnung getragen werden: durch tägliche hl. Messe und Sakramentsempfang — der Staat kann sich auch viel leichter ein Urteil über ihren Opfersinn und ihre Tauglichkeit bilden, und seelische Gefahren erscheinen so gut wie ausgeschlossen[2]). Zu keiner Zeit hat sich die

[1]) Soweit es die Bedürfnisse der Diözese nur immer gestatten; denn wenn alle Theologen für längere Zeit der Vorbereitung auf ihren Beruf entzogen würden, müßten die Seelsorge und damit auch das Staatsinteresse darunter leiden.

[2]) Ein Trupp von Klerikern der Ehrw. Benediktiner-Abtei Emaus in Prag stand viele Monate auf einem permanenten Lazarettzug im Dienste des Vaterlandes. Sie hatten einen Priester in ihrer Mitte, täglich das hl. Opfer oder Kommunion und selbst das Chorgebet. — Ein Maltheser-Trupp, bestehend aus 85 Scholastikern der Gesellschaft

Kirche geweigert, dem bedrängten Vaterlande Hilfe zu leisten. So trug einst Gregor d. Große dem Bischofe von Tarracuna auf, daß auch alle Geistlichen zur Bewachung der Stadtmauern herangezogen werden sollen[1]).

Wir können diese Ausführungen über die Militärfreiheit der katholischen Geistlichkeit nicht besser schließen, als mit den Worten, welche der hochwürdigste Bischof von Speyer gleichsam als Siegel seinem herrlichen Hirtenschreiben an seine Diözesanen aufgedrückt hat:

„Saget nicht mehr: Die Geistlichen haben an der Kriegsarbeit und den Kriegsopfern keinen Anteil. Durch die Tätigkeit der Seelsorge werden die Vorbedingungen des Sieges und die Vorwerke des Friedens geschaffen. Durch die Tätigkeit der Seelsorge werden unsere Brüder im Felde mit der Kraft aus der Höhe umgürtet. Durch die Tätigkeit der Seelsorge werden die Leidtragenden des Krieges zu dem Heiland aller Wunden geleitet. Diese Kriegsleistungen der Geistlichen lassen sich allerdings nicht zahlenmäßig darstellen und nicht mit den Händen greifen. Es wäre aber dem Vaterlande ein schlechter Dienst erwiesen, wenn diese Arbeitskräfte allgemein der Seelsorge in Feld und Heimat entzogen würden. Freilich war es zu allen Zeiten Los und Losung der Apostel, gerade dann als unnützer Fremdkörper und sogar als Fluch der Gesellschaft bezeichnet zu werden, wenn sie mit vollen Händen Segen spendeten. „Ich glaube, Gott hat uns Apostel an die allerletzte Stelle gesetzt wie Todgeweihte. Denn ein Schaustück sind wir der Welt, den Engeln und den Menschen geworden ... Wir werden geschmäht und wir segnen. Wir werden verfolgt und tragen es in Geduld. Wir werden gelästert und wir beten“ (1 Kor 4,9. 12—13)[2]).

---

Jesu (deutsche Provinz) hat sich in den Seuchenlazaretten in Galizien, Polen, Serbien und Frankreich trefflich bewährt.

[1]) Cap. 2 X (III 49).

[2]) Fastenhirtenbrief 1916 S. 10 f.

# Zur Kreuzerscheinung Konstantins d. Gr.

## Methodologisches und Geschichtliches

Von **Heinrich Schrörs**—Bonn a/Rh.

---

*Denifle* erzählte gern ein kleines Erlebnis, das er mit dem im Jahre 1891 gestorbenen Germanisten *Friedrich Zarncke* hatte. Der scharfsinnige Dominikaner war eben erst in der gelehrten Welt durch seine einschneidenden Untersuchungen über die deutschen Mystiker bekannt geworden, die in wissenschaftlichen Kreisen berechtigtes Aufsehen erregt hatten. Als er dem berühmten Leipziger Philologen einen Besuch machte, spendete ihm dieser rückhaltlose Anerkennung und richtete schließlich die Frage an ihn, wo er seine vortreffliche Methode gelernt habe. Die Antwort lautete, spitzig wie *Denifle* es liebte: bei *Aristoteles.*

Er hatte Recht. Die historische Methode ist wie jede andere wissenschaftliche Methode nichts anderes als angewandte Logik. Wer die allgemeinen Denkgesetze kennt und sie zu gebrauchen weiß und dazu den empirisch zu gewinnenden Stoff eines geschichtlichen Problems beherrscht, darf sich für berechtigt halten, mitzureden. Gewisse technische Fertigkeiten und Behandlungsweisen, die man sonst noch zur historischen Methode rechnet, sind nebensächlich. Anderseits muß aber sowohl jeder Verstoß gegen das richtige Denken, als auch Unkenntnis der in Betracht kommenden geschichtlichen Tatsachen, zu Irrtümern führen.

An das obige Geschichtchen wurde ich erinnert, als vor zwei bis drei Jahren ziemlich lebhafte Erörterungen

über die bekannte Erscheinung eines Kreuzes an der Sonne, die Kaiser Konstantin hatte, und an die sich seine Bekehrung zum Christentum knüpft, stattfanden und zwar auch von solchen Gelehrten, die nicht zu den Historikern gehören. Da die historische Methode nicht zu den Fachgeheimnissen zählt, war es an sich mit Dank zu begrüßen, daß Forscher aus anderen Gebieten zu jener Frage das Wort ergriffen. Sie konnten eine wertvolle Hilfe leisten. Darum verdienen ihre Ausführungen alle Beachtung, fordern aber auch eine Nachprüfung heraus.

Wie bei jedem geschichtlichen Gegenstande handelt es sich zunächst um die Feststellung der Tatsache, um das einfache und nackte Geschehensein, sodann um dessen Wertung, um das Urteil über Ursprung und Bedeutung der Tatsache. Beides ist bei der Untersuchung streng auseinander zu halten. Das verlangt die Logik; denn bevor sich das innere Wesen eines Ereignisses aufhellen läßt, muß das Ereignis selbst sicher gestellt und möglichst genau umschrieben sein. In unserem Falle ist also zuerst zu prüfen, ob der Kaiser tatsächlich ein Kreuz über der Mittagssonne mit der bekannten Inschrift erblickt hat, ganz abgesehen davon, wie die Erscheinung zu erklären ist, ob illusionistisch oder als Wirklichkeit und demgemäß als Wunder. Erst nachdem die Tatsächlichkeit erwiesen ist, kann der letzteren Frage näher getreten werden. Eine Vermischung dieser beiden Aufgaben der Forschung oder gar die Umkehrung ihrer Reihenfolge müßte eine unheilbare Verwirrung erzeugen und würde durchaus unwissenschaftlich sein und darum auch zu irrigen Ergebnissen führen. In meiner Schrift „Konstantins des Großen Kreuzerscheinung“ (Bonn 1913) hatte ich denn auch die Dinge scharf getrennt und diese scharfe Trennung auch äußerlich durch die Disposition zum Ausdruck gebracht. Aber ein Kritiker derselben erkannte dies, obschon es der deutlich bloßgelegte Nerv der Arbeit ist, so wenig, daß er mir genau das Gegenteil unterschiebt[1]) und darauf seine Kritik

[1]) *Willems,* Konstantins des Großen Kreuzerscheinung (Pastor bonus. Bd. 26, 1913/14) gibt S. 202 als meinen Gedankengang an:

zuschneidet[1]). Schon aus diesem Grunde müssen seine Gegenbemerkungen, trotzdem sie den Beifall P. *Röslers C. Ss. R.* fanden[2]), neben das Ziel gehen. Wir werden dies aber auch noch im einzelnen sehen.

Das Tatsächliche festzustellen, ist Aufgabe der Quellenkritik und der Quelleninterpretation. Die Quellenkritik hat zu entscheiden, was in einem bestimmten Falle als Quelle zu gelten hat und was nicht. Nicht jeder Bericht, und wenn er noch so alt ist und noch so nahe den Ereignissen steht und noch so sehr einen angesehenen und glaubwürdigen Verfasser hat, kann vom Historiker benutzt werden, sondern nur derjenige, der selbständig ist und aus keinem andern uns vorliegenden Berichte geschöpft hat. Der Grund leuchtet dem einfachen Verstande ein. Denn wer einem oder mehreren andern Berichterstattern nachschreibt, aber aus direkter Kenntnis nichts weiß, kann neben dem Ausgeschriebenen als Gewährsmann für uns keine Bedeutung haben oder doch nur die, daß er seiner Quelle Glauben geschenkt hat, was für uns von geringem Werte ist, da wir jene Quelle selbst zu prüfen haben.

Demgemäß scheidet die Erzählung *Rufins* (Kirchengesch. IX 9) aus, weil sie eben aus der Kirchengeschichte und

---

„Der Erklärungsgrund dieser Illusion und Vision ist einerseits die religiös mystische Veranlagung des Kaisers, andererseits die Not und Erregung . . . Konstantin hat also nicht getäuscht . . ., wenn er dem *Eusebius* unter Eidschwur beteuerte, jenes Gesicht des Kreuzes am Himmel und jene nächtliche Vision des Heilandes gehabt zu haben; er war subjektiv davon überzeugt. Es hat also auch *Eusebius* mit seinem Berichte die Welt nicht betrogen . . .“ Für eine solche, übrigens von *Willems* nicht beanstandete, Logik bin ich nicht verantwortlich.

[1]) „Durch die Kritik der historischen Berichte“ soll ich haben beweisen wollen, daß „das Gesicht und die nächtliche Vision Konstantins aus natürlichen Gründen erklärt werden können“ (S. 202). Selbstverständlich habe ich Quellenkritik allein zu dem Zwecke getrieben, die Berichte auf die Glaubwürdigkeit der von ihnen gebotenen Tatsachen zu untersuchen. In dem über die Illusionsfrage handelnden Kapitel kommt kein Wort von Kritik der Berichte vor, und umgekehrt in den übrigen Kapiteln kein Wort von der Alternative Wunder oder Täuschung.

[2]) Allg. Literaturblatt 1914 Sp. 446.

dem Konstantinsleben des *Eusebius* zusammengearbeitet ist. Was sie Eigenes hat, sind mit einer sogleich zu berührenden Ausnahme allgemeine, auf keine positive Quelle zurückweisende Erwägungen, um die beiden miteinander streitenden Berichte des *Eusebius* notdürftig zu einem Ganzen zu formen und verständlich zu machen. Hierbei hat sich *Rufin* das Wunderbare, das er in seinen Quellen fand, abschwächende Interpretationen erlaubt, ähnlich wie er es in seiner Übersetzung des *Origenes* mit dessen dogmatisch bedenklichen Stellen gemacht hatte. Dahin gehört auch der Zug, daß er dem Kaiser statt Christus Engel erscheinen läßt und diesen das τούτῳ νίκα in den Mund legt, das nach *Eusebius* als wunderbare Schrift am Himmel gesehen worden war. Engelerscheinungen waren eben weniger ungewöhnlich wegen der vielen biblischen Beispiele dieser Art. Das Einzige, das *Rufin* positiv an Selbständigem bietet, ist die Nachricht, Konstantin habe in dem Kriege gegen Maxentius auch ein goldenes Kreuz in seiner Hand getragen. Dies ist aus einer Sage geflossen, die sich vermutlich an das nach dem Siege in Rom errichtete Standbild mit dem Kreuze in der Rechten anschloß. Der Verfasser deutet diesen Ursprung selbst an, indem er ausdrücklich sagt: „in dextera sua . . . habuisse *perhibetur*". Die „Nachprüfung" *Rufins,* die *Dölger*[1]) tadelnd mir abspricht, hatte ich „sehr genau" angestellt (vgl. meine Schrift S. 45). Nur hielt ich es für überflüssig, sie im einzelnen vorzulegen, weil sie nichts Neues ergab. Die Arbeitsweise des Übersetzers *Rufin* ist bekannt: willkürlich schaltet er mit dem Original, ohne anderseits neue Quellen heranzuziehen. *Bardenhewer*[2]) bemerkt allgemein: „Seine Vorlage behandelt Rufinus, wie gleichfalls schon wiederholt hervorgehoben wurde, mit großer Frei-

---

[1]) Theologische Revue 1914, Sp. 357. 358. Was es heißen soll, ich wäre bei genauer Nachprüfung des *Rufin* und der 'Οπτασία „auf manche gute psychologische Beobachtung aufmerksam geworden", weiß ich nicht. Der flüchtig arbeitende Übersetzer *Rufin* und die noch spätere, durch und durch sagenhafte 'Οπτασία hätten psychologische Beobachtungen an Konstantin gemacht?!

[2]) Patrologie³. Freiburg 1910. S. 394.

heit, indem er nicht bloß eine literarische Kritik an der Form, sondern auch eine theologische Zensur an dem Inhalte übt. Die Kirchengeschichte des Eusebius ist unter den Händen Rufins ein neues Werk geworden". In Bezug auf die letztere erklärt *Mommsen*, der Herausgeber und beste Kenner derselben: „sachliche Zusätze (dagegen) fehlen mit einer Ausnahme: er ergänzt die Angaben des Eusebius über Gregorius von Neocäsarea, den Thaumamaturgen, durch einige unvergleichlich absurde Wundergeschichten"[1]).

Daher liegt eine „Lücke" in meinem Beweisgange nicht vor, wie *Dölger* (Sp. 358) meint. Auch ist seine Behauptung (Sp. 357) irrig: „Wenn Rufin in der Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius in unserem Punkte so stark abweicht, dann ist er einer andern Quelle gefolgt". Nein, von einer andern Quelle findet sich keine Spur; die Abweichungen erklären sich aus der sehr eigenmächtigen und mit subjektiven Gedanken arbeitenden Art des Schriftstellers; nur für das Geschichtchen von dem goldenen Kreuze gibt er die Herkunft an. Sonst hatte er keine fremden Quellen. Sollen solche an unserer Stelle angenommen werden im vollen Gegensatze zu der bekannten allgemeinen Methode *Rufins*, so müßten sie als Ausnahme von der Regel positiv nachgewiesen werden, was *Dölger* unterlassen hat. Wenn derselbe ferner sagt: „Da er [*Rufin*] wie Lactantius die Vision in den Traum verlegt, so liegen die Beziehungen zu einer Tradition, wie sie Lact. in lapidarer Kürze darstellt, zutage" (Sp. 357), so ist es zunächst tatsächlich unrichtig, daß *R.* an den Traum denkt;

---

[1]) Eusebius' Werke (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh.) Leipzig 1909. II 3 S. CCLI f. *Jülicher* (Klio XIV [1914]. 127 f) urteilt: „Rufin arbeitet bekanntlich mit erschreckender Schnelligkeit" und „seine Kritiklosigkeit, Flüchtigkeit, Unwissenheit sind wahrhaftig groß genug . . ." Genauer handelt über „Rufins literarische Unselbständigkeit" *A. Glas*, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins (Byzant. Archiv H. 6). Leipzig 1914 S. 15 f, der den Beweis antritt, daß die zwei letzten Bücher, die bisher für eine eigene Arbeit *Rufins* gehalten wurden, auf ein griechisches Original zurückgehen.

er denkt vielmehr an einen Traum. Das Traumgesicht, das er im Auge hat, ist grundverschieden von dem des *L.*: jenes fand vor Beginn des Feldzuges in Gallien statt, dieses in der Nacht vor der Schlacht am Ponte Molle; in jenem sah Konstantin ein feuriges Kreuzzeichen am Himmel, in diesem erhielt er nur eine Mahnung, ein himmlisches Zeichen Gottes auf den Schilden anbringen zu lassen (die Annahme *Dölgers*, in diesem Traume sei zugleich auch das Zeichen am Himmel erblickt worden, ist Willkür, zu der der Text nicht berechtigt); in jenem erschienen dem Kaiser Engel, die ihm τούτῳ νίκα zuriefen, in diesem ist davon keine Rede. Und doch soll nach *Dölger* beides auf ein und dieselbe Tradition zurückgehen, die gar noch bestimmt als die des Jahres 314 bezeichnet wird!

*Dölger* (Sp. 358) findet es auch „befremdend", daß ich *Rufin* als Quelle ablehne, aber „die noch spätere Überlieferung bei *Sokrates* von der Verwendung der Kreuznägel Christi zu Helm und Pferdezügel des Kaisers ohne Bedenken" als Quelle annehme. Als ob das für uns zufällige frühe oder späte Auftreten einer Überlieferung für den Quellencharakter entscheidend wäre. Es gilt unter den Historikern als ausgemacht und wird von der Vernunft gefordert, daß alles und jedes als Quellenmaterial zu behandeln ist, das ohne ersichtliche Abhängigkeit von einem andern Berichte uns eine Tatsache übermittelt. Mag die Übermittelung aus noch so entfernter Zeit herrühren, für uns bleibt sie bei dem Mangel älterer Erzählungen die einzige Übermittelung. Die fragliche Nachricht liegt uns nun zuerst bei *Sokrates* vor, weshalb dieser für sie als Quelle zu benutzen ist, während *Rufin* keine neue Erzählung bringt.

Die erste Pflicht des Geschichtsforschers ist es, alle Quellen heranzuziehen. In dieser Hinsicht steht es nun nach P. *Höller C. Ss. R.* sehr schlimm um die modernen Arbeiten über die Kreuzerscheinung[1]), da sie „das Zeugnis des hl. Martyrers Artemius" für dieselbe „zu wenig berücksichtigt" haben. Soweit mir die Literatur seit dem

[1]) Pastor bonus a. a. O. S. 357—359.

Ende des 17. Jahrhunderts, seit der Kritik *Tillemonts*[1]) bekannt ist, hätte er richtig gesagt, dieser „Kronzeuge" sei völlig unberücksichtigt geblieben. Wie steht es nun in Wirklichkeit mit diesem Zeugen? In der Passio Artemii[2]) hält dieser kommandierende General Ägyptens, als er 363 vor dem Kaiser Julian dem Abtrünnigen angeklagt war, eine Verteidigungsrede, in der erzählt wird, er habe an dem Feldzuge gegen Maxentius teilgenommen, und er wie das ganze Heer, von dem noch viele Soldaten lebten und befragt werden könnten, hätten die Himmelserscheinung mit eigenen Augen gesehen. Da hätten wir in der Tat eine neue und direkte Aussage eines Augenzeugen und damit endlich den unzweifelhaften Beweis, daß wirklich das ganze Heer das Wunder geschaut hat; zugleich wäre auch, wie P. *Höller* betont, die objektive Realität der Erscheinung gewährleistet. Schade nur, daß es mit diesem „Zeugnisse" eine eigene Bewandtnis hat, und seine Außerachtlassung auf sehr triftigen Gründen beruht. Über die Passio gibt es aus neuerer Zeit eine kleine Literatur, die jedoch *Höller* offenbar unbekannt ist; mehrmals hat *Batiffol*[3]), sodann *Krumbacher*[4]), *Allard*[5]), *Bidez*[6]) darüber gehandelt, nebenbei bemerkt, alle kirchlich gesinnte Katholiken mit Ausnahme von *Bidez*, über dessen religiöse Stellung ich nichts weiß. Danach steht fest, daß der angebliche Heilige ein ebenso gewalttätiger wie fanatischer

---

[1]) Mémoires VII, Julien art. 26, notes 22—23 (Ed. Venet. 1732 p. 381 sq. 730—733).

[2]) Gedruckt bei *A. Mai*, Spicileg. Rom. IV [1840], 340—397. Acta sanct. Oct. VIII [1853], 856—885. MSG. XCVI [1864], 1251—1320. Das hier in Betracht kommende Stück in *Philostorgius'* Kirchengeschichte, hg. v. *J. Bidez* (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrh.) Leipzig 1913 S. 7.

[3]) Fragmente der Kirchengesch. d. Philostorgius (Röm. Qartalschr. III [1889]) S. 255. Die Textüberlieferung der Kirchengesch. d. Philost. (ebd. IV [1890]) S. 134. Quaestiones Philostorgianae (Thesis) Paris 1891. p. 35—42.

[4]) Gesch. der byzant. Litteratur². München 1897. S. 199.

[5]) Julien l'Apostat.³ Paris 1910. III 31—32.

[6]) Einleitung zu der Ausgabe des *Philost.* (a. a. O.) S. XLIV—LXVIII.

Arianer war, der den hl. Athanasius und die rechtgläubigen Bischöfe verfolgte und ein Bedrücker von Mönchen und Nonnen war. Wegen seiner Plünderung heidnischer Tempel wurde er unter Julian hingerichtet. Später ist er im Orient durch eine Verwechselung mit einem andern Artemius zu seiner kirchlichen Ehre gelangt. Doch auf die Persönlichkeit kommt weniger an, wenn auch P. *Höller* die Martyrereigenschaft seines Zeugen betont. Wichtiger ist, daß die Akten, die das „Zeugnis" enthalten, ein wertloses Machwerk des 9. Jahrhunderts sind, verfaßt von einem sonst unbekannten Mönche *Johannes von Rhodus*. Früher hielt man den hl. *Johannes von Damaskus* für den Autor, und P. *Höller* scheint es noch zu tun. Insbesondere ist die lange Rede, die die Erzählung von der Kreuzerscheinung enthält, einfach eine Erfindung des Hagiographen[1]), der dazu die entsprechende Nachricht bei *Eusebius*, wenngleich wohl nicht unmittelbar, benutzte. Selbst die Bollandisten, auf die sich *Höller* so nachdrücklich beruft, geben sie preis[2]). Überhaupt verteidigen diese nicht, wie P. *Höller* irrig behauptet, die „Echtheit" der Akten, sondern, in dem Kirchenlehrer von Damaskus fälschlich den Verfasser erblickend, die Existenz des Martyriums. Wenn also P. *Höller* erklärt, an dem kostbaren Zeugnisse festhalten zu wollen, so lange die Beweise der Bollandisten von 1853 — er gibt unzutreffend 1870 an — „nicht entkräftet sind", und „nicht neue Forschungen die Unechtheit des [von den Bollandisten selbst nicht aufrecht erhaltenen] Zeugnisses erwiesen haben", so wird man sich noch lange bescheiden müssen; denn die Sache ist wirklich für die Forschung erledigt. Allerdings gibt es eine kürzere, ältere

---

[1]) *Batiffol* (Quaestiones p. 4) erklärt sie für „pie rhetoricantis ingenii exercitatio". *Bidez* a. a. O. S. LI urteilt: „Zur Ausgestaltung der von ihm erfundenen Dialoge zwischen dem Verfolger und den Martyrern hat *Johannes von Rhodus,* wie mir scheint, neben *Philostorgius* und dem alten Martyrium noch irgendeine Sammlung christlicher Apologetik nach der Art der Θεοσοφία des *Aristokritos* benutzt".

[2]) A. a. O. p. 854 C: „Non repugno, si quis censeat sermones longiores, sive dialogos sive monologos, quibus Acta frequenter insperguntur, rhetorum more adornatos fuisse".

Passio Artemii, übrigens ebenfalls fabelhaften Inhaltes; aber diese weiß von dem Zeugnisse nichts[1]).

Auf *Dölger* (Sp. 354) hat die *Höller*'sche Wiederentdeckung des „Kronzeugen“ einen solchen Eindruck gemacht, daß er sogar den Abdruck des Textes in der dem Schulgebrauche dienenden kleinen Sammlung von *Aufhauser* befürwortet.

Während es mit dieser neuen Quelle nichts ist, haben alle bisher, soweit meine Kenntnis reicht, ein Selbstzeugnis des Kaisers übersehen. Es liegt vor in dem Schreiben Konstantins an die Bischöfe des Konzils von Arles aus dem August 314[2]). In der Einleitung spricht er den Gedanken aus, die Güte Gottes lasse das Menschengeschlecht nicht länger in der Finsternis irren noch den bösen Willen einzelner so mächtig werden, daß er ihm nicht die Bekehrung zum rechten Glauben schenke (*ad regulam iustitiae converti*). Das habe er sowohl an vielen Beispielen gesehen als auch an sich selbst erfahren (*haec eadem ex me ipso metior*). Und nun legt Konstantin mit knappen Worten seinen eigenen religiösen Entwicklungsgang dar, das entscheidende Moment seiner Bekehrung zum Christentum in den Mittelpunkt stellend: „Fuerunt enim in me primitus, quae iustitia carere videbantur, nec ulla putabam videre supernam potentiam, quae intra secreta pectoris mei gererem. Equidem haec, ut dixi, quam fortunam debuerunt sortiri? Scilicet omnibus malis redundantem. Sed deus omnipotens in caeli specula residens tribuit, quod non merebar: certe iam neque dici neque enumerari possunt ea, quae caelesti sua in me famulum suum benevolentia concessit“.

Wegen des Zusammenhanges ist es unzweifelhaft, daß das *„quod non merebar“* die nunmehrige christliche Überzeugung bedeutet, infolge deren ihm dann Gott ungemessenes Glück verliehen hat. Der Parallelismus mit seinem frühern Zustande, wo auf der einen Seite er einen un-

---

[1]) Veröffentlicht von *Bidez* a. a. O. 166—175.

[2]) S. Optati Milevitani libri VII. Ed. *Ziwsa* (Corp. script. eccl. lat. XVI) p. 208.

richtigen Glauben (*iustitia carere*) hatte, ja religiös vollkommen unsicher war (*nec ulla putabam videre supernam potentiam*), auf der andern Seite deswegen ihm Unglück drohte (*quam fortunam . . .*), beweist es. Den Umschwung nun führte der allmächtige Gott herbei, der von der Warte des Himmels aus ihn hervorbrachte. Hierin könnte man eine leise, aber in ihrer sehr allgemeinen Fassung für Unkundige doch nicht verständliche, Anspielung auf die Kreuzerscheinung finden. Wichtig ist, daß der Kaiser nicht offen von ihr spricht. Wäre sie in der Öffentlichkeit bekannt gewesen, so wäre nicht zu verstehen, weshalb Konstantin auf die Erwähnung dieser schlagenden Illustration zu seinem in dem Briefeingang entwickelten Gedanken verzichtet hätte. Es ist ein neues Beweismoment für die Geheimhaltung des Vorganges. Wir haben hier dieselbe Situation vor uns, wie die ist, in der sich der heidnische Festredner des vorhergehenden Jahres befand, und wie die ist, aus der die Inschrift des römischen Triumphbogens, die wahrscheinlich in das folgende Jahr fällt, verfaßt wurde (vgl. meine Schrift S. 9 f. 12 f.).

Diese drei übereinstimmenden und unmittelbar auf das Ereignis folgenden Jahren (313—315) angehörigen, aber von den verschiedensten Seiten stammenden Zeugnisse reden nur von einem Eingreifen Gottes im allgemeinen, das jedoch den nähern Umständen nach unbekannt ist. Sie können daher nur subsidiär in Betracht kommen, nur zur Verstärkung der die Tatsache genau berichtenden Quellen dienen. Als solche Quellen hätten wir einzig die bekannten Berichte des *Eusebius* (Leben Konstantins) und des *Lactantius*, wenn sich ihr Quellenwert nachweisen läßt.

In seiner Kirchengeschichte gedenkt *Eusebius* nur ganz unbestimmt und im allgemeinen eines göttlichen Eingreifens, das den Sieg verlieh, und das auf das Gebet des Kaisers stattfand. Dadurch rückt diese Quelle in die Reihe der Nebenquellen, die vorhin erwähnt wurden, und von denen sie sich nur durch die unwesentliche Hinzufügung des Gebetes und die unter diesem Gesichtspunkte ebenso unwesentliche Einführung des Christengottes unterscheidet. Anders liegt die Sache bei dem Konstantinsleben. Hier

wird die Tagesvision des Kreuzes und die sich daran anschließende Nachtvision mit allen Umständen geschildert. Aber damit sind wir noch nicht auf die letzte und eigentliche Quelle geführt. Diese ist Konstantin selber, dessen Erzählung der Geschichtschreiber seiner ausdrücklichen Versicherung nach einfach wiedergibt, wie er sie persönlich aus dessen Munde gehört hatte. *Eusebius* selbst ist nur Quelle für die Tatsache, daß der Kaiser sich so geäußert hat. Es fragt sich indes, ob nicht noch eine zweite Urquelle für jene Dinge vorliegt; denn nach dem kaiserlichen Berichte hatte das Heer über die Erscheinung gestaunt, sie also gesehen. Da wir aber keinerlei Nachricht davon haben, daß je ein Soldat sich darüber geäußert hätte[1], kann das angebliche oder wirkliche Schauen des Heeres kein neben der Aussage des Kaisers stehendes Zeugnis sein. Daher ist es quellenkritisch unzulässig und ein *circulus vitiosus*, wenn *Willems* das „Zeugnis Konstantins“ damit stützen will, daß „auch Konstantins Heer Zeuge der Kreuzerscheinung auf der Sonne war“ (S. 205) und von einer „so starken historischen Bezeugung der Kreuzesvision“ spricht, daß „man nur schwer an einen rein subjektiven Vorgang[2] denken kann“ (S. 206). Alles ruht ausschließlich einzig auf der Aussage Konstantins[3].

---

[1] *Willems* S. 205 möchte wenigstens eine Andeutung solcher Aussagen von Soldaten in der Erklärung des Rhetors Nazarius sehen. in ganz Gallien erzähle man von den himmlischen Heerschaaren mit blitzenden Schilden, die Konstantin zu Hilfe gekommen seien. Aber dieses ist doch gerade etwas ganz anderes als die Kreuzvision, mit der jene Angabe nicht das Geringste zu schaffen hat. Selbst wenn man annimmt, daß die in Gallien umlaufende Fabel auf das Heer zurückgeht, beweist sie eher g e g e n dessen Zeugenschaft hinsichtlich der Kreuzerscheinung, da die Soldaten von dieser nichts hätten verlauten lassen.

[2] Übrigens nehmen weder ich (meine Schrift S. 46 f) noch m. W. andere rein subjektive Vorgänge an.

[3] Hiermit steht nicht etwa im Widerspruch meine Ausführung a. a. O. S. 28 A. 1, daß in der Bemerkung des *Eusebius*, das Heer habe die Kreuzerscheinung für ein Wunder gehalten, wahrscheinlich nicht vom Kaiser herrühre. Denn hier handelt es sich nicht um die Tatsache des Sehens, sondern um ein Werturteil.

Als zweite Hauptquelle gilt gewöhnlich *Lactantius*[1]). In Bezug auf das Himmelsphänomen ist er es sicher nicht, weil er gar nicht davon spricht oder höchstens andeutungsweise durch den Ausdruck „*caeleste signum dei*“[2]). Dagegen weiß er von einem Traum, in dem der Kaiser aufgefordert wurde, das Zeichen Gottes auf den Schilden seiner Soldaten anbringen zu lassen, was denn auch geschah. Es fragt sich nur, ob das derselbe Traum war, den *Eusebius* kennt. Um diese Frage zu beantworten, werden wir zur Interpretation seines Berichtes geführt — einer Funktion der Forschung, die von der Feststellung des Quellencharakters wohl zu unterscheiden ist. Im Zusammenhang mit ihr wird sich dann auch bestimmen lassen, ob *Lactantius* selbst eine ursprüngliche Quelle ist, oder ob eine andere Quelle hinter ihm liegt, deren Inhalt er uns nur vermittelt, und welche diese ist.

Die Aufmerksamkeit der jüngsten Untersuchungen hat sich auf den Punkt gesammelt, wie das Zeichen auf den Schilden aussah. Der Text lautet: „*transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat*“. *Dölger* hatte nun 1912 die Meinung vertreten[3]), *L.* habe ein Chi

---

1) De mortibus persecutorum c. 44. Edd. *Brandt* et *Laubmann* (Corp. script. eccl. lat. XXVII) p. 223.

2) S. meine Schrift S. 14 A. 3. Neuestens hat *Batiffol* (Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. III [1913], 304) die Deutung für unsicher erklärt und auf die allgemeine Bedeutung „erhaben“ hingewiesen.

3) Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1912 S. 26. Diesen Vortrag zu zitieren, was unterlassen zu haben, mir *D.* (Theol. Rev. Sp. 357) vorrückt, lag keine Veranlassung vor, weil für meine Zwecke es belanglos schien, welche Form das Monogramm hatte, umsoweniger eine Veranlassung vorlag, als der *D.*sche Vortrag nur eine kurze Skizze ist, die eine nähere Ausführung und Begründung vermissen läßt. Zugleich tadelt er es auch, daß ich eine Schrift von *W. Schnyder* (Die Anerkennung der christl. Kirche vonseiten des röm. Staates unter Konstantin d. Gr. Luzern 1913), die vier Monate vor der meinigen erschienen sei, nicht angeführt hätte. Diese Schrift kannte ich nicht und kenne ich auch jetzt noch nicht. Sie scheint ein wenig unter Ausschluß der Öffentlichkeit erschienen zu sein. Weder steht sie in Hinrichs Halbjahrsverzeichnis, das auch den schweizerischen Buchhandel berücksichtigt, noch ist sie auf der hiesigen Universitätsbibliothek oder der Königlichen Bibliothek in Berlin zu erlangen.

in der Gestalt eines aufrecht stehenden Kreuzes mit zu einem Rho umgebogener Spitze (⳨) im Auge, was auch *Wilpert*[1]) und *Franchi de' Cavalieri*[2]) verfechten. Zu der Frage, ob dieses Monogramm oder das von einem Chi mit senkrecht durchgelegtem Rho (☧) gebildete von *L.* gemeint sei, hatte ich keine Stellung genommen, weil einerseits die Sache noch sehr ungeklärt ist, anderseits sie für meine Beweisführung belanglos schien; das eine wie das andere Monogramm zeigt eben die verschlungenen Buchstaben X und P und ist ein Christusmonogramm. Wenn *D.* (Sp. 356) behauptet, bloß bei der zweiten Form (☧) könne von einem Gegensatz zwischen *Lakt.* u. *Eus.*, der nur von einem Kreuze spricht, die Rede sein, so ist dies ein Irrtum; denn das eusebianische bloße Kreuz (ohne Rho) ist immer noch grundverschieden von einem Kreuze, das zugleich ein Rho enthält, wie von selbst einleuchten dürfte[3]). *Batiffol*[4]) hat dann die von *Dölger* geteilte Ansicht für unmöglich aus philologischen Gründen erklärt und eine neue aufgestellt. Danach wäre das Zeichen bei *L.* ein Chi in gewöhnlicher Stellung gewesen, durch dessen Schneidepunkt wagerecht oder noch wahrscheinlicher senkrecht ein gerader Strich gezogen war, dessen oberstes Ende wie ein Circumflexakzent (*summo capite circumflexo*) umgebogen war. Aber wie soll das ein Kreuz darstellen, das auch nach *B.* dem Kaiser im Traume befohlen war? Wie soll das ferner ein Christusmonogramm sein, das es doch nach *L.* unzweifelhaft ist? (*Christum in scutis notat*) Sein Grund, *L.* spreche zwar von einem Chi, aber nicht von einem Rho, ist hinfällig, weil durch das

---

[1]) Görres-Gesellschaft, 3. Vereinsschrift für 1913 S. 13.

[2]) Il labaro descritto da Eusebio (Studi romani, rivista di archeologia e storia I [1913], 161—188). Diese Zeitschrift ist mir nicht erreichbar; die Kenntnis des Aufsatzes verdanke ich einem ausführlichen Berichte im Bull. d'anc. littér, et d'arch. chrét. III [1913], S. 301—305.

[3]) Vgl. unten S. 507 Anm. 1.

[4]) Bull. a. a. O. S. 304.

*„capite circumflexo“* das Rho hinreichend angezeigt ist. Noch merkwürdiger ist die Auffassung von *Maurice*[1]). Er glaubt, die Spitze des senkrecht durch das Chi gelegten Striches sei zu einem kleinen Kreise umgebogen gewesen, der ein Omikron war, während dessen eine Hälfte mit dem Strich ein Rho bildete, die andere Hälfte ein Sigma darstellte und das Ganze ein griechisches Tau bedeutete. So hätte das Monogramm alle Buchstaben von Χριστός enthalten. Was doch in dem *„summo capite circumflexo“* nicht alles stecken soll und was für ein wahres Versteckenspiel *L.* mit seinem Ausdruck getrieben hat! Und ferner stelle man sich vor: so etwas wurde am Morgen des Schlachttages rasch ausgetüftelt und auf den Schilden angebracht! Aber *Maurice* weiß Rat: Konstantin hatte in seinem Heere einen „literarisch gebildeten Christen oder Bischof“, der ihm schleunigst ein solches Monogramm entwarf. Allein, abgesehen davon, daß keine Quelle von einer derartigen Begleitung auf dem Feldzuge etwas weiß, welchen Grad von Wahrscheinlichkeit hat es wohl, daß der eben bekehrte, aber der Kirche noch nicht beigetretene Kaiser für ein rein militärisches Unternehmen einen Theologen oder gar Bischof — man vermutet Hosius von Cordova — in sein Hauptquartier berief? *Maurice* weiß aber noch viel mehr. Das so fein ausgedachte Monogramm mißlang bei dem Aufmalen auf die Schilde, indem die ungeschickten Arbeiter mit ihren plumpen Pinseln das Omikron an der Spitze zukleckst en, und so eine Kugel entstand. Das ist nun das wahre Monogramm des *Laktantius*, das später sogar auf Münzen erscheint. Man lese noch einmal das Sätzchen des Schriftstellers: *„transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat“*. Man lese es auch, um das Folgende zu würdigen. *Dölger* (Th. R. Sp. 357) hat nämlich allerneuestens gefunden, daß *L.* ein in einen Kreis eingeschriebenes Kreuz mit seinen Worten gemeint hat. Dunkler und unpassender hätte sich dann wohl *L.* nicht ausdrücken können, und das

[1]) Les origines religieuses de Constantin le Grand (ebd. IV. [1914]) p. 42—45.

„*Christum notat*“ wäre mit dieser Erklärung ganz verschwunden; denn ein bloßes Kreuz kann zwar die Erlösung, nicht aber die Person Christi bezeichnen.

Mögen sich die Archäologen weiter den Kopf zerbrechen; für die geschichtliche Kritik der Berichte kommt nichts Wesentliches heraus. Es kann nicht weggedeutelt werden, daß nach *Lakt.* das den Sieg verbürgende Zeichen Christus sinnbildete und mindestens den Anfangsbuchstaben seines Namens enthielt, *Euseb.* aber ein bloßes Kreuz nennt (Kirchengesch.: σωτηρίου τρόπαιον πάθους, Konstantinsleben: σταυροῦ τρόπαιον) und von dem so wichtigen Punkte des Christusmonogramms nichts sagt. *Willems* (S. 204) freilich glaubt den Widerspruch „leicht lösen“ zu können, weil *L.* „nur von der nächtlichen Vision, nicht von der Kreuzeserscheinung am Himmel“ spricht, wie *Eus.* Nein, *Eus.* sagt ausdrücklich gerade von der erstern, es sei in ihr die Anfertigung des am Himmel gesehenen Zeichens, nämlich des Kreuzes, befohlen worden und erwähnt auch bezüglich der nächtlichen Vision nichts von dem Monogramm. Schon dieser evidente Widerspruch beweist, daß beide Berichte nicht auf die gleiche Quelle zurückgehen können. Andere Widersprüche kommen hinzu. Die Erscheinung in der Nacht findet nach *L.* bei Rom am Vorabende der den Feldzug beendigenden Schlacht statt, nach *E.* vor dem Beginne des Feldzuges. *Willems* (S. 204) meint das mit der Erklärung abtun zu können, diese „Differenz sei wirklich nicht bedeutungsvoll“, als ob es für die apologetische Absicht des *L.* nicht von der allergrößten Bedeutung gewesen wäre, den ganzen Kriegszug gegen Maxentius mit seiner Reihe von glänzenden Siegen unter die Einwirkung Gottes zu stellen. Sodann kommt, wo es sich um die Frage handelt, ob eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegt, nichts darauf an, ob ein Unterschied sachlich bedeutungsvoll ist oder nicht. Die weitere Bemerkung von *Willems*, *E.* drücke sich über Ort und Zeit ja unbestimmt aus, weshalb jene Differenz nichts auf sich habe, trifft, wenn sie etwas beweisen soll, völlig daneben, weil *E.* auf jeden Fall die Vision vor den Anfang des

ganzen Zuges stellt. Ferner gebietet bei *E.*[1]) Christus die Anfertigung einer Kreuzstandarte, bei *L.* wird die Anbringung des Monogramms Christi auf den Schilden der Soldaten befohlen[2]). *Dölger* (Sp. 357) löst diesen letzten Widerspruch sehr einfach mit der Bemerkung, Einführung

---

[1]) So steht es ausdrücklich V. C I 29. *Dölger* (Sp. 358) macht aus Christus kurzer Hand einen beliebigen „Mann" und eine unbestimmte „lichte Gestalt". In vollem Widerspruche mit der Angabe des *Eus.* behauptet er: „Die Erzählung des Kaisertraumes enthielt am Anfang gar nichts davon, daß Christus erschienen sei", weil 3 Kapitel weiter *E.* von der Frage des Kaisers an die christlichen Priester berichtet, was das für ein Gott sei, der ihm erschienen. Aus der Antwort jener ist aber zu ersehen, daß die Frage nicht auf Namen und Person Christi — sie waren dem Kaiser längst bekannt — ging, sondern auf seine Bedeutung nach christlicher Lehre und auf die christliche Bedeutung des Kreuzzeichens.

[2]) *Willems* schreibt mir die Behauptung zu, nach *E.* befehle Christus die Verwendung des Monogramms auf der Standarte, nach *L.* aber auf den Schilden. Davon steht bei *E.* nichts und ich sage es auch nicht. Die Lösung dieser (aus der Luft gegriffenen) Schwierigkeit ist überraschend. *E.* kenne auch das Monogramm auf den Schilden und wisse also mehr als *L.* Und doch sollen sich nach *Willems* beide Berichte ergänzen! Mit jenem Mehrwissen des *E.* ist aber nicht die Unkenntnis *L.s* über die Standarte beseitigt, so daß die Differenz bleibt. Übrigens spricht *E.* nicht von dem Monogramm auf den Waffen in der Zeit des Maxentiuskrieges, worauf alles ankommt. Ebenso ist die Angabe *W.*s irrig, ich fände einen Widerspruch darin, daß bei *L.* nur vom Monogramm, bei *E.* vom Kreuz (am Himmel) mit Inschrift die Rede sei. Vielmehr habe ich den Gegensatz betont, daß *L.* das „*caeleste signum*" als Christusmonogramm kennzeichnet, *E.* als Kreuz nebst Inschrift. Dieser Gegensatz läßt sich nicht mit der zudem auch unrichtigen Bemerkung „leicht lösen", *L.* spreche nur von der nächtlichen Vision, nicht von der Kreuzerscheinung, *E.* aber von beiden; denn die nächtliche Vision des *E.* hängt unlöslich mit der Himmelserscheinung zusammen, bildet mit ihr eine sachliche Einheit, wie *E.* auch hervorhebt, *L.* konnte also von jener gar nicht handeln, ohne diese irgendwie zu berühren. Es sind eben ganz verschiedene Visionen bei beiden gemeint. Wie *Willems* (S. 204) trotz der oben (im Texte) dargelegten Gegensätze behaupten kann: „Gerade in der Hauptsache, die uns angeht, in der nächtlichen Vision stimmt *L.* mit *E.* überein", ist nicht zu verstehen.

der Standarte und Monogrammierung der Schilde „könnten neben einander bestehen". Allerdings; aber nicht nebeneinander bestehen kann, worauf es allein ankommt, daß Gott nach *E.* dies und nach *L.* jenes gebietet und zwar durch ein und dieselbe Offenbarung. *D.* begeht den logischen Fehler, den Aristoteles μετάβασις εἰς ἄλλο γένος nennt. Nichts kann unhaltbarer sein, als das von *Willems* gezogene Schlußergebnis: „Es handelt sich hier um Zeugnisse von Zeitgenossen, die von keiner Seite bestritten wurden. Man sollte meinen, daß solche Zeugnisse, die gerade durch ihre verschiedene Fassung ihre Originalität beweisen, wegen ihrer wesentlichen Übereinstimmung Glauben verdienen" (S. 205). *L.* u. *E.* sind keine Zeugen für die Tatsache, sondern nur Berichterstatter über fremde Zeugnisse. Ob sie bestritten worden sind oder nicht, können wir gar nicht wissen, da wir niemandes Stellungnahme dazu kennen. Nicht verschiedene Fassungen liegen vor, vielmehr ein ganz verschiedener Inhalt. Die Übereinstimmung besteht allein darin, daß sie etwas Wunderbares annehmen, über dessen Bestand sie sich aber widersprechen.

So ergibt sich, daß wir in *L.* eine zweite Linie der Überlieferung über das göttliche Eingreifen vor uns haben neben dem, was *E.* berichtet, und daß der von *L.* erzählte Traum nicht identisch ist mit dem von *E.* erzählten. Woher rührt diese Überlieferung? Sicher ist, daß *L.* nicht aus eigener Kenntnis schöpfte. Von Konstantin kann sie auch nicht unmittelbar stammen, weil der Schriftsteller vor Abfassung seines Werkes keine Beziehungen zum Kaiser oder dessen Hofe hatte und in weiter Entfernung von ihm zu Nikomedien lebte[1]). Eben wegen dieses Auf-

[1]) *Willems* S. 204 glaubt annehmen zu dürfen, daß *Lakt.* seinen Bericht dem Kaiser selbst verdankt. Aber wo sollte der bis zur Abfassung seiner Schrift in Nikomedien weilende *L.* mit dem den Westen nicht verlassenden Kaiser in Berührung gekommen sein? Auch die von *W.* zur Begründung angeführte Behauptung, *L.* habe zu Konstantins Freunden gehört, ist nicht nur nirgends überliefert, sondern auch für die in Betracht kommende Zeit durchaus unmöglich. Ebenso steht es mit dem weiteren Grunde, Konstantin sei, als er am Hofe

enthaltes in der Osthälfte des Reiches, mit der Konstantin nicht in Berührung kam, und weil Berührungen des Christen *Laktantius* zu offiziellen Kreisen der noch heidnischen Ostregierung als ausgeschlossen gelten müssen, ist es höchst unwahrscheinlich, daß seine Kenntnis ihm sozusagen aus amtlichen Quellen zugekommen ist. Von Soldaten des konstantinischen Heeres kann sie auch nicht herrühren, da nicht abzusehen ist, wie *L.* mit Angehörigen der im Westen operierenden und verbleibenden Armee hätte in Verbindung kommen sollen. Daher bleibt nur die Annahme übrig, daß er aus den im Umlauf befindlichen Gerüchten geschöpft hat. Daß ein markantes Vorkommnis sofort seinen Widerhall im Volksgerede findet, und wie unzuverlässig dieser Widerhall ist, steht aus der Erfahrung aller Jahrhunderte fest. Selbst in der modernen Zeit des schnellsten Verkehrs und der größten Öffentlichkeit ist es nicht anders.

Demnach stehen sich zwei Überlieferungen gegenüber, unter denen der Historiker die Wahl zu treffen hat: auf der einen Seite die Aussage Konstantins, der Augen- und Ohrenzeuge des Ereignisses war, ja mindestens in Bezug auf die nächtliche Erscheinung der einzige Zeuge war; auf der andern Seite die herumflatternde Sage. Was es da zu bedeuten hat, wenn *Batiffol*[1]), auf den sich *Dölger* (Sp. 358) beruft, den Bericht des *Laktant.* einfach für „sehr solid“ erklärt, ohne eine Begründung zu geben und ohne sich mit Gegengründen auseinanderzusetzen, braucht nicht erst gesagt zu werden. Derselbe *Batiffol* meint an einer

---

Diokletians sich aufhielt, mit *L.* bekannt geworden. Keine Quelle weiß etwas davon, und wie sollte der heidnische Offizier am heidnischen Hofe den christlichen Literaten kennen gelernt haben? *Dölger* (Sp. 357) nimmt zwar eine Tradition als *L.s* Quelle an, will sie aber auf den Kaiser selbst zurückführen, wofür er jedoch keinen Beweis oder Wahrscheinlichkeitsgrund beibringt. Den damit im Widerspruch stehenden spätern Bericht Konstantins an *Eusebius* erklärt er sodann für ein Mißverständnis des letztern: *K.* habe bloß einen Traum erzählt, und *E.* habe das gar nicht erfaßt. Wie beschränkt doch der berühmte Kirchenhistoriker war! Und ferner: Konstantin träumt am Mittag, als er zur Sonne aufblickt!

[1]) La Paix Constantinienne et le catholicisme. Paris 1914. p. 214 N.

anderen Stelle[1]), es sei „kritische Weisheit, uns an das Zeugnis von *Lakt.* zu halten, dessen historische Auktorität in unvergleichlichem Maße die des *Eusebius* in der Vita Constantini übersteigt". Dabei ist vollständig verkannt, daß die Kritik es in letzter Linie nicht mit *L.* u. *E.* zu tun hat, sondern mit deren Quellen, Sage und Augenzeuge. Was hier die „kritische Weisheit" verlangt, liegt auf der Hand. Auch kommt es nicht auf die Auktorität des *Eusebius* an, vielmehr — vorausgesetzt, daß dessen Angabe nicht eine bewußte Lüge ist, was keiner der neuesten Kritiker mehr annimmt[2]) — auf die Konstantins. Deshalb hat es auch nichts zu bedeuten, wenn *Nägele*[3]) einwendet, die Vita Const. „idealisiere enkomiastisch das Bild des Kaisers". Es handelt sich ja nicht um einen von *Eusebius* gezeichneten Zug, sondern um die nackte Wiedergabe einer Aussage Konstantins. Darum ist auch *Nägeles* ironische Gegenüberstellung völlig verfehlt: „*Lakt.* i. J. 314 bereits infiziert von der Sagenbildung, *Eusebius* nach 337 völlig glaubwürdig!" Ebenso verfehlt ist aus dem gleichen Grunde sein Bedenken, *Eus.* hätte auch bereits von der Sage berührt sein müssen. Daß aber gar Konstantin selbst, wie er weiter bemerkt, der Macht der Sage hätte unterliegen müssen, steht im Widerspruch mit der psychologischen Erfahrung. Wer selbst etwas als Mithandelnder erlebt hat, kann für die sagenhafte Umbildung desselben nur ein Lächeln haben, wenn er anders gesunden Geistes ist.

Was aber die historische Auktorität des *Laktantius* angeht, so kann diese im allgemeinen hier dahingestellt bleiben; in der Erzählung des Maxentiuskrieges aber — und das entscheidet — ist sie mehr als anfechtbar. Ohne bisher Widerspruch zu finden, glaube ich gezeigt zu haben, daß die Vision und Schmückung der Schilde vorläufig außer Acht gelassen, fast alles an ihr, das wir nachprüfen können, falsch ist[4]), so daß sich der Schriftsteller in dieser Sache äußerst schlecht unterrichtet zeigt. Ist es nun ver-

[1]) Bull. III 303 sq.

[2]) Meine Schrift S. 41 ff.

[3]) Theologisch-praktische Quartalschrift 1914 S. 707.

[4]) Ebd. S. 15 f.

nünftig, den einen in jene Irrtümer eingehüllten Punkt von dem Traumgesicht und den Schilden allein als richtig anzunehmen, obschon *Eusebius* bezw. die Aussage des Kaisers dem entgegensteht? *Willems* (S. 204) möchte die groben und sich auf den Kern der Tatsachen selbst erstreckenden Irrtümer mit einer bloßen Handbewegung zu „kleinen historischen Ungenauigkeiten" herabdrücken und mit der allgemeinen Bemerkung vorbeikommen, man könne sonst „keiner Geschichtsquelle mehr Glauben schenken, da fast alle in einem oder dem andern Punkte irren". Irrtümer, die sich hier und da in einem größeren Werke zerstreut vorfinden, können allerdings an sich noch nicht die Glaubwürdigkeit im Ganzen erschüttern, wohl aber, wenn sie dicht gedrängt in einem kleinen Sonderabschnitte stehen, das Vertrauen in diesen Abschnitt aufheben. Sehr zu beachten ist auch der Umstand, daß, soviel ich sehe, niemand weder im christlichen Altertum noch im Mittelalter den Bericht des *Laktantius* je benutzt hat oder auch nur auf seinen Inhalt anspielt. Er ist vollkommen ignoriert oder als wertlos betrachtet worden.

Für die Möglichkeit, daß Sagenhaftes in die Darstellung eines sonst ernsthaften Schriftstellers eindrang, ist von entscheidender Bedeutung die Tatsache, daß der wahre Vorgang verborgen geblieben war. An diesem Punkte hat die Kritik von *Bauer*[1]) eingesetzt. Er meint, dem Geheimnis widerspreche die Errichtung der Konstantinsstatue in Rom[2])

---

[1]) Berliner philol. Wochenschr. 1914 Sp. 1139 f.

[2]) Einen Hinweis auf das allgemein bekannte Vorhandensein der Statue hatte ich in einer Festrede des *Eusebius* von 314 (Kirchengesch. X 4,16) gesehen. *Bauer* bestreitet, freilich ohne näher darauf einzugehen, die Richtigkeit meiner Annahme. Aber wenn der Redner bemerkt, die Reichsregierung verkündige den Erlöser auf „Bildsäulen" und bezeuge die Siege gegen die Gottlosen mitten in der Hauptstadt der Welt, so kann doch nur an Rom und an eine dort stehende Bildsäule von der genannten Bedeutung gedacht sein. Daß bereits 314 in Rom noch andere Christus anzeigende Statuen offiziell errichtet gewesen wären, ist doch höchst unwahrscheinlich. Übrigens ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da kein Grund vorliegt, an der Existenz der Statue zu zweifeln.

mit dem Kreuz in der Hand und der Inschrift: „Durch dieses heilbringende ... Zeichen habe ich eure Stadt ... befreit“, damit sei „doch urbi et orbi verkündet gewesen, daß das Kreuz des Christengottes es war, dem Konstantin den Sieg an der Milvischen Brücke zuschrieb“. Gewiß; indes das Kreuz ist nicht die Vision und der Traum, und von diesen meldet auch die Inschrift nichts. Daß der Kaiser unter dem Zeichen des Kreuzes gesiegt — mehr besagen Statue und Inschrift nicht —, war allbekannt durch die Kreuzesstandarte, die eigens für den Feldzug geschaffen worden war. Darum brauchte aber noch nicht der visionäre Ursprung des Feldzeichens bekannt zu sein. Warum sich, wie *Bauer* weiter bemerkt, mit der Errichtung der Bildsäule die Visionsgeschichte nicht vertragen soll, ist nicht einzusehen: in der Vision erblickt der Kaiser ein Kreuz und im Traume empfängt er den Befehl, sich desselben im Kampfe zu bedienen, und anderseits hält sein Standbild das Kreuz in der Rechten. Das ist doch kein Widerspruch, sondern paßt gut zu einander.

Für die Geheimhaltung der Himmelserscheinung und des nächtlichen Gesichtes hatte ich auch auf das Schweigen des *Eus.* in seiner Kirchengesch. hingewiesen. *Dölger* (Sp. 358) findet das nicht stichhaltig, weil *E.* damals die Sache vielleicht für unglaubhaft gehalten habe. *E.*, der gerade in der Darstellung des Kampfes mit Maxentius das Wunderbare wiederholt stark hervorhebt und förmlich danach hascht, wunderbare Züge hineinzubringen, sollte an dem Erscheinungswunder Anstoß genommen haben? Wie kein anderer Christ, hätte auch er es nicht getan[1]). *Dölger* legt den Finger darauf, daß *E.* später im Konstantinsleben sagt, wenn ein anderer als der Kaiser die Vision berichtete, würde sie nicht leicht Glauben finden, und zieht daraus den Schluß: „Der Bericht wurde also erst auf die Erzählung des Kaisers hin [in das Werk] aufgenommen“. Das ist ein Paralogismus, der eine *petitio principii* enthält; er setzt voraus, was zu beweisen ist, näm-

---

[1]) Auch *E. Schwartz*, Kaiser Constantin u. die christl. Kirche. Leipzig 1913 S. 68 hält dafür: „Wäre irgendeine Kunde davon zu ihm gedrungen, er hätte sie unter keinen Umständen verschwiegen“.

lich, daß *E.* vor der Erzählung des Kaisers die Sache schon kannte. Zudem ist der Text nicht richtig verstanden. Er lautet: „ἥν [θεοσημίαν] τάχα μὲν ἄλλου λέγοντος οὐ ῥᾳδιον ἦν ἀποδέξασθαι, αὐτοῦ δὲ τοῦ νικητοῦ βασιλέως . . . ἐξαγγείλαντος . . . τίς ἂν ἀμφιβάλλοι . . ." Der Kaiser ist nicht in Gegensatz gestellt zu allen andern oder einem beliebigen Fremden — dann wäre ἄλλου τινός zu erwarten —, sondern zu einem Manne, der an Charakter weniger hoch steht als Konstantin und es nicht wie dieser eidlich bekräftigt; es ist eine rhetorische Schmeichelei. Das τάχα (= vielleicht, etwa) deutet im Gegenteil an, daß der Verfasser von einem andern, der es gesagt hätte, nichts weiß. Der Satz kann als irrealer Bedingungssatz aufgefaßt werden, und diese bloße Möglichkeit genügt, um den Schluß *D.s* unmöglich zu machen. *Dölger* wirft mir ferner vor, bei meinem Hinweis darauf, daß der Kaiser die Nachterscheinung nur seinen Freunden erzählt habe, das Wörtchen „nur" eigenmächtig hinzugefügt zu haben, da es in dem Texte τοῖς φίλοις ἐξηγόρευε nicht stehe. Hätte *D.* in seinem Zitate das Objekt (τὸ ἀπόρρητον) nicht ausgelassen, so würde es jedem, der Griechisch versteht, klar sein, daß mein „nur" voll berechtigt ist; denn ἀπόρρητον ist etwas, von dem nicht gesprochen wird, ein Geheimnis, das sonst bewahrt bleiben muß. Um auszudrücken, daß die Sache bloß in ihrem Ursprunge geheim sei, hätte *E.* den Ausdruck λανθάνον oder ἀποκεκρυμμένον gebrauchen müssen. Wenn *E.* das letztere hätte sagen wollen, so hätte er etwas sehr Überflüssiges und Selbstverständliches gesagt. Seinerseits tut *Dölger* aus eigenem etwas zum Texte hinzu, indem er behauptet, nach *E.* habe der Kaiser es „zuerst" den Vertrauten berichtet[1]). Davon steht nichts im Texte noch im Kontexte. Endlich soll nach *D.* ein Gegenbeweis darin liegen, daß „Münzbilder aus Siscia nach 314 [richtig nach 317][2]) und vor 324 am Helme des Kaisers ein XP zwischen Sternen zeigen". „Das ist doch wohl", bemerkt *D.*, „ein

[1]) Auch *Willems* S. 204 erlaubt sich zum Besten seiner Beweisführung die gleiche Willkürlichkeit: Nach *E.* sprach K. anfangs nur im Kreise von Freunden von der nächtlichen Vision".

[2]) *Maurice* (Bull. a. a. O. S. 43).

Hinweis auf ein Erlebnis des Kaisers". Warum denn? Seit dem Maxentiuskriege trug tatsächlich Konstantin das Monogramm Christi am Helme (V. C. I 31), und stand dieses auf dem Labarum. Darauf ist die Münze ein „Hinweis". An das Erlebnis der Kreuzerscheinung und der nächtlichen Vision kann nicht einmal gedacht sein, weil bei diesen nur das Kreuz, nicht das Monogramm vorkommt[1]).

Zum Beweise dafür, daß Konstantin über den Inhalt seines Erlebnisses vor der Öffentlichkeit schwieg, und nur die Tatsache eines solchen im allgemeinen bekannt war, hatte ich auch den offiziellen Panegyrikus[2]) von 313 herangezogen. Derselbe betont: „*Habes profecto aliquod cum illa mente divina Constantine secretum*" (cap. 2). Nach *D.s* Ansicht bedeutet das nur, der Kaiser habe überhaupt eine „geheimnisvolle Beziehung zu einer Gottheit". Ja, das könnte es heißen, wenn nicht „*aliquod*" dabei stände, was etwas Bestimmtes, aber Unbekanntes im Auge hat, und wenn nicht der Zusammenhang das Gegenteil bezeugte. Es folgt nämlich sofort der Satz: „*Alioquin, fortissime im-*

---

[1]) Unverständlich bleibt es mir daher, wenn *Dölger* (S. 357) schreibt: „Ein Widerspruch mit *Eus.* ist selbst dann nicht gegeben, wenn die Form (⳨) gemeint wäre; denn diese Form vertrat das Kreuz". Ja, aber das Kreuz, das *E.* allein kennt, vertrat nicht umgekehrt ein Chi-Rho, das Christusmonogramm; der Widerspruch bleibt. Gegen die fernere Behauptung *D.s*: „Das Kreuzmonogramm entspricht auf jeden Fall der Visionserzählung bei *Eus.* besser als das XP-Monogramm auf dem Paradelabarum nach d. J. 324" ist zu bemerken, daß das letztere mit der Visionserzählung nichts zu schaffen hat; diese spricht nur von einem einfachen Kreuz. Ganz unberechtigt schiebt mir *D.* den Gedanken zu, weil dem Kreuz ein spezifisch christlicher Sinn beiwohne, hätte es den heidnischen Soldaten nicht zur Ermutigung dienen können. Vielmehr rede ich vom Labarum und finde seinen spezifisch christlichen Sinn nicht in der Kreuzform, sondern in seinem Ursprunge, der visionären Erscheinung und Verheißung durch Christus. Weil diese auf heidnische Soldaten keinen Eindruck gemacht haben würde, habe Konstantin von ihr geschwiegen. *D.s* Belehrung, daß das Kreuz auch die Sonne symbolisiere, war hier überflüssig.

[2]) XII Panegyrici latini. Ed. *Baehrens*², Lipsiae 1911. Nr. XII.

*perator, sic quoque, cum viceris, redde rationem*". Die elliptische Ausdrucksweise (*alioquin*) will sagen: wenn das vorhin Behauptete (das *aliquod secretum*) nicht zutreffen sollte, dann gib jetzt, nachdem du den Sieg wirklich errungen hast, Auskunft darüber, wem du ihn verdankest. Der Panegyrikus geht eben darauf aus, den Sieg auf eine göttliche Hilfe zurückzuführen, die in einer Manifestation Gottes an Konstantin verheißen wurde. Das „*secretum*" ist sehr konkret gedacht; es ist diese Manifestation, über die man jedoch nichts Näheres weiß. Sie ist ebenso konkret gemeint, wie die von dem Redner (c. 11) erwähnte Offenbarung, die Konstantin gebot, den bei der Eroberung Veronas gefangenen Soldaten ihre Schwerter zu belassen, was auch mit dem ganz allgemein lautenden Ausdruck „*divino monitus instinctu*" bezeichnet wird. Ferner beweist, daß es sich nicht um eine Beziehung *in genere*, sondern *in specie* handelt, der den obigen Worten unmittelbar vorausgehende Satz, in dem von der göttlichen Majestät die Rede ist, „*quae tam praesens hortata est*" in Bezug auf den Kampf gegen Maxentius. Diese Mahnung war „*promissa divinitus victoria*" (c. 3). Das ist doch etwas anderes als ein allgemeiner und regelmäßiger Verkehr mit der Gottheit[1]).

Wie die Äußerung des Panegyrikers, so glaubte ich auch die Angabe der Inschrift des römischen Triumphbogens, Konstantin habe „*instinctu divinitatis*" den Sieg errungen, als eine verhüllte Hindeutung auf die Visionen ansehen zu dürfen: *Dölger* (Sp. 356) bestreitet es, indem er den Ausdruck als eine nichts Bestimmtes sagende Phrase aus dem „Hofstil der Zeit" aufgefaßt wissen will. Der mindestens mehr als zwei Menschenalter später schreibende *Vegetius*, auf den er sich beruft, auch wenn er zuverlässiger wäre[2]), kann dafür zwar kein Beleg sein, aber die Sache ist sonst bekannt. *Dölger* würde Recht haben, wenn ich mich nur auf jene Worte gestützt hätte. Indes habe

---

[1]) Auch der Philologe *Schwartz* a. a. O. S. 67 übersetzt „*quoddam secretum*" mit „besondern Verkehr".

[2]) S. unten S. 510 Anm. 2.

ich auch andere, von *D.* ignorierte, wörtliche Parallelen zwischen der Inschrift und dem Rhetor von 313 und den ganz gleichen Gedankengang beider aufgezeigt. Wenn nun bei dem Festredner sich eine Anspielung auf das, freilich des nähern unbekannte Erlebnis des Kaisers findet, so ist eine solche auch bei der Inschrift anzunehmen, zumal da beide offizielle Darstellungen sind und auf amtlichen Informationen beruhen müssen[1]).

An die Kritik und Interpretation der Berichte, die uns bisher beschäftigte, kann sich erst die Kritik der berichteten Tatsachen anschließen. Rücksichtlich des von *Laktantius* Überlieferten unterliegt die Möglichkeit, noch am Morgen des Schlachttages das Christusmonogramm auf den Schilden von etwa 20.000 Soldaten anzubringen, den schwersten Bedenken. Man konnte ja nicht innerhalb weniger Stunden in solcher Anzahl das neue Zeichen aus Erz anfertigen und dazu im Feldlager. *Dölger* (Sp. 357) meint, man dürfe bei den Worten der Quelle (*Christum in scutis notat*) an eine Ausführung in Erz „zunächst gar nicht denken". Warum nicht, wird uns nicht verraten, obschon doch der die Mitte des Schildes einnehmende und dessen hervorragendste Stelle bezeichnende eiserne Buckel die natürliche Stelle für die Anbringung eines so wichtigen Abzeichens war, wie denn auch *Maurice*[2]) an den Buckel denkt. Freilich spricht dieser von einem Aufmalen des Monogramms auf denselben, das auch *Dölger* annimmt. *Dölger* beruft sich hierfür auf *Vegetius*, der als Sitte der Soldaten hinstellt, daß sie als Erkennungszeichen „*diversis cohortibus diversa in scutis signa pingebant*"[3]). Ob „*pingere*"

---

[1]) Die Inschrift habe ich nicht auf Konstantin zurückgeführt, wie *Dölger* mir irrtümlich zuschreibt, sondern auf den Senat oder dessen Beauftragte. *Willems* S. 202 f. läßt mich die Inschrift wie die Äußerung des Panegyrikus für phantastisch „zugestutzt erklären", für das „Erzeugnis des heidnischen Volksgeistes, welcher sich die wunderbaren Kriegserfolge Konstantins nicht anders zu erklären wußte". Kein Wort findet sich davon bei mir, wie es auch der Wirklichkeit nicht entspricht.

[2]) A. a. O. S. 43.

[3]) Fl. Vegeti Renati Epitoma rei militaris. Ed. *C. Lang*. Lipsiae 1885. II 18 p. 51.

hier „malen“ und nicht vielmehr synekdochisch allgemeiner „anbringen“ heißt, kann fraglich erscheinen, wenn man vergleicht, daß der zur ungefähr gleichen Zeit wie *Vegetius* schreibende *Rufin* das Wort *„depingere“* in Rücksicht auf die Anbringung des Kreuzes in der Hand der römischen Konstantinsstatue gebraucht[1]), wobei ja an ein Malen absolut nicht gedacht werden kann.

Sodann ist *Vegetius* kein unbedenklicher Gewährsmann. In militärischen Dingen ohne alle Sachkenntnis, kompilierte er zwischen den Jahren 383 u. 450 sein Werkchen wohl aus ältern Schriftstellern der verschiedensten Zeiten und „gibt uns keine genügende Grundlage für eine geschichtliche Darstellung des römischen Kriegswesens“[2]). So ist er für die konstantinische Zeit als Zeuge nicht zu gebrauchen. Indes, nehmen wir einmal eine Aufmalung an; wie hätte man dann für eine 20.000malige Ausführung in ein paar knappen Stunden genügend Handwerker[3]) und Material zur Hand gehabt? Es ist doch schwer zu glauben, daß auf einem Feldzuge, bei dem man solches sonst nicht gebrauchte, das alles mitgeführt wurde. *Vegetius* spricht zudem nur von einem „Anmalen“ der Kohortenbezeichnungen, das natürlich schon vor dem Feldzuge stattgefunden hatte, während es sich hier um eine plötzliche Herstellung vor dem Beginn der Schlacht handelt. *Dölger* scheint zu glauben, daß die Soldaten selbst die Arbeit besorgten. Aber dann kehrt die Frage wieder, ob man denn hinreichend Pinsel und Farben im Soldatengepäck hatte. Nach *Dölger* wäre das nicht notwendig gewesen, sondern hätte ein Stückchen Ziegelstein genügt. Mit einem solchen hätte ja vielleicht pastellartig etwas auf eine rauhe Oberfläche gezeichnet werden können, nicht aber auf einen glatten Schild. Ferner wäre beim ersten Windhauche oder einer kräftigen Bewegung des Schildes, wie es der Marsch

---

[1]) Kirchengesch. IX 9: „vexillum dominicae crucis in dextera sua iubet depingi“.

[2]) *M. Schanz,* Gesch. d. röm. Literatur². München 1914. IV 194 f. *J. Marquardt,* Römische Staatsverwaltung². Leipzig 1884. II 605 A. 2.

[3]) Auch *Maurice* a. a. O. S. 44 nimmt „des ouvriers improvisés probablement des peintres“ an.

und der Kampf mit sich brachten, der Ziegelstaub bald verschwunden gewesen. Und für die Soldaten, die als ungebildete Gallier und Germanen mit der Weisung, ein verschlungenes griechisches Chi-Rho zu malen, nichts hätten anfangen können, wären Muster nötig gewesen. Wie hätte man sie so rasch und in solcher Anzahl herstellen können? Ist es glaublich, daß im Troß sich eine Menge kostbaren Papiers oder Wachstäfelchen befand? Und dazu hätte alles das während der unmittelbaren Vorbereitung zur Schlacht geschehen müssen. *Dölger* weiß weiteren Rat: mit der Schwertspitze hätte das Monogramm eingeritzt werden können. Ich möchte wirklich einmal sehen, wie man das mit einer längern zweischneidigen Klinge, die nur mit dem Griff zu handhaben ist, wirklich macht. Ein merkwürdiges Kennzeichen („*nota*" wie *Lakt.* zweimal sagt) auch, das nur aus allernächster Nähe sichtbar gewesen wäre! Aber ich werde von *D.* belehrt, daß „ich völlig übersehe, was ein Phylakterium im 4. Jahrh. bedeutet". Indes steht kein Phylakterium in Frage, das ein Schutz- und Abwehrmittel für den einzelnen Soldaten war, sondern ein offizielles Heereszeichen (*signo armatus exercitus*), das der Person des Kaisers und seiner Sache allenfalls als Amulett dienen sollte, wie das am Himmel gesehene Kreuz. Daher bleibt trotz *Dölger* meine Befürchtung bestehen, daß ein offizielles Armeeabzeichen, mit einem Stück Ziegelstein aufgemalt oder mit einem Säbel eingeritzt, auf die Soldaten einen lächerlichen Eindruck gemacht haben würde.

Nach der Feststellung der äußeren Tatsachen kommt ihre Beurteilung und Wertung. Hier ist es die Frage, ob Kreuz und Inschrift, die Konstantin ohne Zweifel gesehen hat, eine reale Erscheinung waren, oder ob eine Täuschung dabei unterlief. Auch diese Frage gehört durchaus zum Bereiche der Geschichtsforschung. Gleichviel, ob der Historiker eine Lösung erreicht oder nicht, ob er eine sichere Entscheidung geben oder nur eine Wahrscheinlichkeit aufstellen kann, so darf er sie doch nicht von vornherein als wissenschaftlich unzulässig ablehnen. Kein Geschichtschreiber verzichtet darauf und darf darauf verzichten, die sittliche und religiöse Bedeutung des Ge-

schehens zu würdigen, wenn er nicht zum bloßen Erzähler von Erscheinungen herabsinken will, womit die Geschichte ihren vollen wissenschaftlichen Charakter verlieren würde. Der Lebensnerv historischer Arbeit ist die Darlegung des Kausalzusammenhanges. Diese fordert aber gerade eine Untersuchung darüber, ob bei der konstantinischen Kreuzerscheinung eine unmittelbare göttliche Ursächlichkeit d. h. ein Wunder vorlag oder nicht. Daher ist es ein methodologischer Irrtum von fundamentaler Bedeutung, wenn die Theol. Revue (1914, Sp. 358) diese Frage „ausgeschaltet“ wissen will[1]). Es ist aber auch ein philosophisch-theologischer Irrtum, im letzten Grunde auf den Agnostizismus zurückgehend, der für das Gebiet der Wissenschaft, auch der Geschichte, nur Phänomene als Forschungsobjekt anerkennen will[2]). Nein, der Historiker, wenn er seiner Pflicht genügen soll, darf vor jener Frage nicht Halt machen. Freilich bedarf er zu ihrer Entscheidung der Hilfe der Theologie. Das tut jedoch der wissen-

---

[1]) *Funk* (Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen II [1899], 14, dem in diesem Punkte „ein besseres geschichtliches Empfinden (!)“ nachgerühmt wird, soll denselben Grundsatz vertreten. Aber *Funk* spricht von etwas ganz anderem, nämlich von dem Bedenken, daß das „Zeichen der Erlösung“ als „wirksames Zaubermittel“, wie Konstantin es betrachtete, von dem Erlöser selbst dargeboten worden wäre. Hierzu bemerkt *Funk*, daß bei der Würdigung dieses Punktes „mehr die allgemeine Geistesrichtung den Ausschlag gibt als wissenschaftliche Gründe“. Das ist freilich auch nicht richtig; denn die Theologie hat darüber zu urteilen, und die Theologie ist eine Wissenschaft. Übrigens nicht in Bezug auf diesen Punkt, wie *Dölger* mir mit Unrecht unterstellt, hatte ich bemerkt, daß *Funk* etwas unsicher herumtappe.

[2]) Vgl. Enzykl. *Pascendi*, pars I 1: Vi huius [i. e. agnosticismi] humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent eaque specie qua apparent: earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet . . . Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; *ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse.* — Pars I 4: Ex agnosticismo historia, non aliter ac scientia, unice de phaenomenis est. Ergo tam Deus quam *quilibet in humanis divinus interventus* ad fidem reiiciendus est, utpote ad illam pertinens unam.

schaftlichen Eigenart seiner Forschung keinen Eintrag; er ist und bleibt Historiker, der sich nur der Ergebnisse einer andern Wissenschaft als Hilfsmittel bedient. Hierbei verhält es sich nicht anders als bei zahlreichen andern Fällen, in denen er sich auf Wahrheiten eines fremden Wissensgebietes stützt. Wie oft muß er auf Geographie, Physik, Jurisprudenz, Psychologie, Sprachwissenschaft zurückgreifen, um Kritik zu üben oder Zusammenhänge aufzudecken. So gut wie diese Wissenschaften liefert auch die Theologie gesicherte Erkenntnisse, die der Historiker verwerten darf und soll. In unserem Falle sind es theologische Kriterien, die für oder gegen die Annahme eines wunderbaren Eingreifens Gottes sprechen, ist es vor allem die Möglichkeit des Wunders im allgemeinen. Während der ungläubige Gelehrte auf Grund seiner den Naturwissenschaften und der Philosophie entlehnten Voraussetzung die Möglichkeit und damit auch die Wirklichkeit von Wundern ablehnt und demgemäß in geschichtlichen Dingen urteilt, nimmt der gläubige Forscher, gestützt auf die Theologie, die Möglichkeit an und hat deshalb die Wirklichkeit eines Wunders in jedem einzelnen Falle zu prüfen. Dazu ist er wegen seiner wissenschaftlichen Überzeugung von der Richtigkeit jener theologischen Lehren ebenso berechtigt, ja genötigt, wie der andere wegen seiner gegenteiligen Überzeugung zum Gegenteil[1]).

Allgemein ist nun anerkannt und theologisch so fest als möglich begründet, daß, abgesehen von den Fällen,

[1]) Daher ist es schwer verständlich, wie *Dölger* Sp. 358 mir ein „Messen mit ungleichem Maß" vorwerfen kann, indem ich die grundsätzliche Bestreitung des wunderbaren Charakters der Kreuzvision als auf einer falschen Voraussetzung beruhend ablehne, aber „von meiner Weltanschauung aus" an die Prüfung *in concreto* herantrete und zur Ablehnung *in concreto* komme. Wenn darin Logik sein soll, so kann es nur heißen: weil andere die Möglichkeit aller Wunder leugnen, muß ich trotz meiner gegenteiligen, durch die Theologie gewährleisteten Überzeugung vor jeder Wunderfrage Halt machen und sie beiseite schieben. Dann wären wir auch genötigt, in allen den Fällen, wo die protestantische Theologie anders lehrt als die katholische, auf die Anwendung der letztern in geschichtlichen Dingen zu verzichten. Es wäre „ein Messen mit ungleichem Maß".

wo die Offenbarung das Vorhandensein eines Wunders verbürgt, ein solches nur dann anzunehmen ist, wenn alle natürlichen Erklärungen versagen. So lange nicht die vollkommene Unmöglichkeit eines natürlichen Vorganges nachgewiesen ist, kann nicht mit Sicherheit von einem Wunder gesprochen werden. Daher genügt es, die Denkbarkeit eines natürlichen, wenn auch außerordentlichen Geschehens nachzuweisen, um die Konstatierung einer unmittelbar göttlichen Wirkung auszuschließen. So hatte ich in Bezug auf die Vision Konstantins nur zu sagen, ob nicht einerseits die reale Konstellation, die der Kaiser am Himmel erblickte, anderseits dessen seelische Stimmung von der Art gewesen sein können, daß sie eine der auch bei normalen Menschen so häufigen Gesichtsillusionen[1]) möglicher Weise hervorbrachten, und daß die illusionistische Vorstellung, was ebenfalls keine seltene Erscheinung ist[2]), sich den Soldaten suggestiv mitteilte. Ich tat es S. 46—48 meiner Schrift und kam zu dem Ergebnisse, daß eine Gesichtstäuschung sehr wohl möglich sein könne. *Willems* S. 202 verfiel einem argen methodologischen Mißverständnisse mit seiner Behauptung, auch meine an den historischen Berichten über die Kreuzerscheinung ge-

[1]) *Willems* S. 203 läßt mich eine „rein subjektive Halluzination" annehmen. Mit keinem Worte habe ich es getan.

[2]) *Willems* S. 205 findet diese Erklärung „recht gezwungen". Warum, wird nicht gesagt. Will er etwa die sowohl von der gewöhnlichen Erfahrung wie von der Psychologie erdrückend bezeugten Vorkommnisse der Suggestion in Abrede stellen? Seine weitere Bemerkung, das sei dieselbe Erklärung, „die bekanntlich von den Gegnern der Offenbarung gern zur Bestreitung der Erscheinungen Christi nach der Auferstehung, ja schließlich aller christlichen Wunder angewandt wird", mag in ihrer Tendenz auf sich beruhen bleiben. Nur seien einige Fragen erlaubt. Stehen die in den inspirierten Schriften bezeugten Wunder und die andern „christlichen" Wunder bezüglich der Gewißheit ihres wunderbaren Charakters auf derselben Stufe? Ist dieser Charakter hinsichtlich der letztern Wunder vorauszusetzen, so daß man das Argument für eine natürliche Erklärung abweisen kann, oder liegt nicht vielmehr die Sache gerade umgekehrt? Verliert eine psychologische Wahrheit dadurch ihren Wert, daß sie in diesem und jenem Falle falsch angewendet wurde?

übte Kritik sei diesem Zwecke gewidmet gewesen; sie galt und konnte nur der Feststellung der Tatsachen gelten. Dagegen bedürfen seine andern Ausstellungen einer Beleuchtung.

Bei einem „Kriegsmann" soll eine Illusion „recht unwahrscheinlich" sein (*Willems* S. 205). Weshalb, wird nicht angedeutet. Die Erfahrung beweist das Gegenteil. Napoleon I, der doch wahrhaftig ein „Kriegsmann" war und einen nüchternen Verstand besaß, unterlag häufig und eben in Bezug auf kriegerische Unternehmungen ganz ähnlichen Sinnestäuschungen. Jüngst ging durch die Zeitungen die Nachricht, daß während des gegenwärtigen Krieges in der Schlacht bei Mons ein ganzes Regiment englischer Soldaten Engel am Himmel erblickt hätte. Die Psychologie macht es leicht verständlich, wie gerade die ungeheure Spannung, die der Krieg erzeugt, der fruchtbare Boden für Illusionen ist. Nach *Willems* ist es ferner unglaublich, daß ein dem Sonnenkultus ergebener Heide, wie Konstantin, auf die Vision christlicher Zeichen gekommen sei. Aber *Willems* führt auf derselben Seite (205) aus, wie ich es auch getan hatte (S. 48), daß der Kaiser mit dem Christentum nicht unbekannt, ja ihm geneigt gewesen sei. Seine Beweise dafür sind freilich nicht haltbar. *Eusebius* (VC. I, 17) sagt nicht, daß im väterlichen Palaste Konstantins „christlicher Gottesdienst stattgefunden", sondern sagt nur — übrigens in seiner schönfärberischen und übertreibenden Weise —, daß unter der Dienerschaft sich zahlreiche Christen befunden hätten und selbst einige, die in der christlichen Gemeinde ein geistliches Amt bekleideten und so ständig für das Wohlergehen des Kaisers beteten, wie es ja allgemein Sitte beim christlichen Gottesdienst war. Ebenso ist es unrichtig, daß damals seine Mutter Helena bereits Christin gewesen; denn *Eusebius* (VC. III, 47) berichtet, sie sei erst durch ihren Sohn bekehrt worden, wie auch die Bollandisten, auf die sich *Willems* beruft, anerkennen[1]).

Ist die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung gegeben, so gebietet die Vernunft, bei dieser Annahme stehen zu

---

[1]) Act. SS. Aug. III Comm. praev. § 4 n. 40 p. 557.

bleiben. Damit ist allerdings deren Gewißheit keineswegs bewiesen, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit gewonnen. Das habe ich mit aller Deutlichkeit zu verstehen gegeben (S. 46 48). Es trifft deshalb ganz neben das Ziel, wenn P. *Rösler C. Ss. R.* meint, der „Nachweis der Illusion" sei mir nicht gelungen, und mir einen „Schluß a posse ad esse" vorwirft[1]). Er selbst macht vielmehr, wie alle Verteidiger des Wundercharakters der Vision, diesen Schluß. Daß in Wirklichkeit und sicher das Gesicht Konstantins nur eine Gesichtsillusion gewesen sei, das zu beweisen habe ich mich nicht unterfangen, weil es nach Lage des Quellenstoffes ganz unmöglich ist, ebenso unmöglich wie der Beweis des Wunders. Aber um zu einer wissenschaftlich begründeten Stellungnahme zu kommen, genügt es nach dem von der Kirche wie von der Vernunft anerkannten Grundsatze, daß die Möglichkeit einer Sinnestäuschung nicht ausgeschlossen sei. Ich bin noch einen Schritt weitergegangen mit der Untersuchung, ob nicht Umstände vorliegen, durch die der illusionistische Charakter des Vorganges über die bloße Möglichkeit hinaus wahrscheinlich wird. Das ist eine Forderung der Methode, weil die Forschung der Wahrheit so nahe als möglich kommen muß. Wenn dabei kein zwingender Beweis herauskommt, so ist das ein Schicksal, das sehr viele historische Erkenntnisse trifft, verschlägt aber auch auf der andern Seite nichts, weil dann wenigstens die Annahme eines natürlichen Geschehens auch aus inneren Gründen sich nahelegt.

Zwei Dinge oder zwei Reihen von Dingen kommen bei dieser Frage in Betracht, einmal die geistig-sinnliche Veranlagung des Kaisers, sein und seiner Zeitgenossen psychische Erlebnisse, sodann der Inhalt der Vision in seinem Verhältnis zur Würde Gottes. Auf die ersteren Momente hatte ich, sie an die Spitze stellend, den Nachdruck gelegt (S. 52—58). Es trifft somit nicht zu, wenn *Dölger* (Sp. 358), diese ganz unerwähnt lassend, behauptet, jene der andern Klasse bildeten meinen „Hauptbeweis". Auch *Willems* übergeht

[1]) Allg. Literaturblatt 1914 Sp. 446.

das meiste und gewichtigste meiner Ausführungen, nämlich den Nachweis, daß Konstantin, wie auch andere[1]), damals häufig göttliche „Erscheinungen" zu haben glaubten[2]), so daß eine seelische Disposition für Illusionen vorhanden war. Er berührt (S. 206) nur den einen Punkt, daß zahlreiche andere Visionen, die Konstantin hatte, unmöglich von Gott gewirkte Wunder gewesen sein können, und meint, daraus folge noch nicht, daß nun alle, also auch die Kreuzvision, auf subjektiver Einbildung beruht hätten. Gewiß folgt das nicht mit Notwendigkeit, aber wenn unter zehn durchaus gleich verlaufenden Fällen neun sind, die

---

[1]) Es sei noch hinzugefügt, daß Constantia, die Schwester des Kaisers, ein nächtliches Gesicht hatte, in dem ihr die Rechtgläubigkeit und Unschuld der Arianer offenbart wurde (*Sozom.* hist. eccl. III 19).

[2]) Hinsichtlich der vielen, vermeintlich übernatürlichen Visionen ließe sich vom theologischen Standpunkte aus die Frage aufwerfen, ob denn Konstantin nach der religiösen und sittlichen Seite eine Persönlichkeit war, die von Gott so wunderbar hätte begnadigt sein können. Die mystische Theologie lehrt, daß „visionäre Phänomene als der Selbsttäuschung oder des Betruges verdächtig erscheinen, wenn das sittliche Leben oder das beschauliche Beten noch ungeschult oder ungeprüft ist". — „Mit allem Rechte fand ein allgemeines Kriterium vorzugsweise Beachtung, nämlich der bewährte Stand des persönlichen Lebens" (*J. Zahn*, Einführung in die christl. Mystik [1908] S. 347). Konstantin war bis zum Ende seines Lebens kein Christ, der aus seinem Glauben alle theoretischen und praktischen Konsequenzen zog. Das beweist schon allein die Tatsache, daß er seine Taufe bis zur Todeskrankheit verschob und bis dahin nicht einmal Katechumene war, sowie daß er erst bei der Taufe versprach, nunmehr die Lebenssatzungen des Christentums zu befolgen (V. C. IV 62). — P. *Rösler C. Ss. R.* (Allg. Literaturbl. 1914 Sp. 446) macht sich die Widerlegung sehr leicht mit dem Hinweis auf die Kirchenbauten Konstantins, die zeigen sollen, daß er „mit ganzem Herzen Christ war". Ein Herrscher, der das Christentum zur gleichberechtigten Religion erhoben hatte und danach strebte, es zur Staatsreligion zu machen, konnte unabhängig von seiner persönlichen Gesinnung an hervorragenden Stätten des Reiches Kirchen errichten, wie seine Vorgänger heidnische Tempel errichtet hatten. An der Hedwigskirche in Berlin liest man: *„Friderici regis clementiae monumentum"*. Danach wäre der ungläubige Preußenkönig ein tadelloser Christ oder gar Katholik gewesen.

sich als Illusionen zu erkennen geben, kann es nicht zweifelhaft sein, wie rücksichtlich des zehnten Falles, über den wir direkt nichts ausmachen können, mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen ist. Der von *Willems* (S. 205) mit der Frage versuchte Gegenbeweis: wie sollte der noch im Heidentum befangene Konstantin „auf einmal auf die Halluzination und Vision christlicher Zeichen kommen?" scheitert schon daran, daß das Kreuz kein ausschließlich christliches Symbol, sondern auch das Zeichen des vom Kaiser verehrten Sonnengottes war, auf das er nicht bloß leicht kommen konnte, das er vielmehr als Sonnenanbeter gerade in dem Augenblicke, wo er göttliche Hilfe ersehnend zur Sonne emporblickte, erwarten mußte.

Umsomehr hat man sich gegen die zwei von der Gotteswürdigkeit des postulierten Wunders hergenommenen Bedenken gewandt. Mein Hinweis, der Sonnendiener solle genau in dem Akte und durch den Akt, mit dem er seinem Idol huldigte und zu diesem um Rettung flehte[1]), einer göttlichen Offenbarung und eines göttlichen Hilfeversprechens gewürdigt worden sein, läßt sich nicht mit dem Beispiele des Saulus auf dem Wege nach Damaskus widerlegen (*Dölger* Sp. 358 f., *Willems* S. 205). Der Vergleich trifft ganz und gar nicht zu; denn Saulus war kein Heide, sondern ein Verehrer des einen wahren Gottes, und bei ihm war die Erscheinung nicht durch Gebet erfleht, sondern erfolgte ihn überraschend. Auch die von *Dölger* angerufene Auktorität des hl. *Hieronymus,* der be-

[1]) Nach *Willems* (S. 205) soll *Eusebius* (Kirchengesch. IX 19) bezeugen, das Gebet Konstantins, dessen Folge die Erscheinung gewesen, sei an den Gott der Christen gerichtet gewesen. Dann wäre also eine Bekehrung gar nicht mehr notwendig gewesen und hätte ein Wunder erst recht keinen Sinn mehr gehabt. Indes, daß der Herrscher bis zum siegreichen Ende des Maxentiuskrieges auch im Herzen Heide war, steht quellenmäßig so fest, daß daran kein Zweifel sein kann. Auch *Eusebius* widerspricht dem nicht; denn er sagt, nur die Wirkung des kaiserlichen Gebetes im Auge habend: „Er rief den himmlischen Gott und dessen Logos . . . als Mitkämpfer durch sein Gebet herbei", nicht sagt er, das Gebet sei der Absicht nach an den Christengott gerichtet gewesen.

merkt: „Der Herr erscheint nämlich auch Sündern, um sie von der Sünde abzuziehen“ (Paulus und Nabuchodonosor, der Gott im Feuerofen erblickte)[1]), würde daran nichts ändern, selbst wenn seine Bemerkung hier zuträfe. Aber *Hieronymus* behandelt die Frage: „quomodo propter regem peccatorem [d. h. Ozias] sanctus propheta [d. h. Isaias] visionem Dei videre non potuerit“ (p. 104), während es sich in unserem Falle weder um die sittliche Würdigkeit noch überhaupt die Persönlichkeit handelt, sondern um den religiösen Charakter der Handlung, die das Gesicht zur Folge hat. Übrigens habe ich auf jenen Punkt kein großes Gewicht gelegt, vielmehr selbst (S. 60 f) das Moment hervorgehoben, das den Vorgang als mit dem christlichen Gottesbegriff allenfalls vereinbar erscheinen läßt.

Mehr Bedeutung wurde dem Umstande beigelegt, daß nach des Kaisers Überzeugung ihm Christus das Kreuz als eine Art Amulett gegeben haben soll, und daß Konstantin in der Tat zeitlebens es als solches betrachtet und in mindestens halb abergläubischer Weise gebraucht hat. Was kann es dagegen verschlagen, wenn *Willems* (S. 206) betont: „Werden nicht zuweilen auch an sich gute religiöse Gebräuche in ähnlicher Weise überschätzt? Soll man sie deshalb verwerfen?“ Das letztere ist gar nicht die Frage; es handelt sich vielmehr darum, ob Gott zu einer solchen „Überschätzung“ direkt durch ein Wunder anleiten kann. Kein Theologe wird das bejahen. *Dölger* (Sp. 359) glaubt mit der Behauptung vorbeikommen zu können: „Allein, daß das Kreuz (bezw. Kreuzzeichen) als Gestus ein ἀλέξημα sei, wie VC. I 29 sagt, ist allgemeine christliche Überzeugung des 4. Jahrh.“. Dieses einmal als richtig vorausgesetzt, obschon ich aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. einen klar das Gegenteil bezeugenden Beleg beigebracht habe (S. 63), so ist damit noch nicht bewiesen, daß das Kreuz nach geläuterter christlicher Auffassung einfach als äußerliches Schutzmittel verwandt werden darf und also von Gott zu diesem Zwecke eigens durch ein Wunder empfohlen werden kann. Ferner steht hier nicht das

[1]) Anecdota Maredsolana III (1895—1903), 106.

Kreuzzeichen als „Gestus“, der in Verbindung mit der Gebetsintention die Kraft eines Sakramentale hat, in Frage, sondern ein materielles Kreuz, wie es Konstantin in materieller Weise auf Grund seiner Vision gebrauchte[1]).

Es ist auch versucht worden, den umgekehrten Weg zu gehen und positive Gründe für die Realität und wunderbare Art der Kreuzerscheinung aufzustellen. „Nun ist aber“, sagt *Willems* (S. 206), „die historische Bezeugung der Kreuzesvision so stark, daß man nur schwer an einen rein subjektiven Vorgang denken kann“. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß niemand eine rein subjektive Einbildung behauptet; eine Illusion schließt ihrem Wesen nach auch objektiv Reales in sich. Aber hievon abgesehen, welch eine logische Verwechselung liegt diesem Argumente zu Grunde! Die „Bezeugung“ kann sich nur auf die Tatsächlichkeit des Gesichtes beziehen, bezw. auf Konstantins und allenfalls noch der Soldaten Behauptung hierüber, während es sich um die Beurteilung des natürlichen oder übernatürlichen Charakters handelt. Diesen kann niemand bezeugen, sondern über ihn nur eine Meinung haben. Da nun die Zeugen den Vorgang selbst nicht beobachtet haben, auch keine kritische, psychologische und theologische Untersuchung vorgenommen haben, ist ihre Meinung wertlos. Das Gleiche gilt erst recht hinsichtlich des weitern Beweises: „alle diese Gerüchte [die über die Erscheinung verbreitet waren] — wir betonen es — unterstellen eine außergewöhnliche Begebenheit, ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit“ (S. 204), und „die Hauptsache ist, daß sie alle [die heidnischen Panegyriker] von einer unmittelbaren, sichtbaren Hilfe Gottes überzeugt

---

[1]) Ein Mißverständnis ist *Willems* untergelaufen, indem er als „Instanz gegen den wunderbaren Charakter der Erscheinungen“ mich die Tatsache anführen läßt, „daß die heidnischen Redner das Christuszeichen nicht als solches kannten oder anerkannten, sondern an eine ihrer Gottheiten dachten“ (S. 203). Es sind Äußerungen eines Panegyrikers, die vor der Zeit der Vision liegen; ich hatte sie lediglich angeführt (S. 59), um zu zeigen, daß Konstantin bis dahin Verehrer des Apollo gewesen sei, und dieser Gott als sein besonderer Beschützer gegolten habe.

waren" (S. 203). Gerade Gerüchten wohnt die Neigung inne, sich die Dinge wunderbar zurechtzulegen.

Weiter soll das einzig dastehende Waffenglück in der Schlacht an der milvischen Brücke und in allen spätern Kriegen ein Beweis sein: solche „wunderbare Erfolge" könnten in ihrer Ursache nur auf Wunder zurückgehen. Hier wird mit dem Worte „wunderbar" gespielt; ganz außerordentliche, aber im Bereiche des Natürlichen sich abspielende Dinge, die wir so zu benennen pflegen, sind darum noch nicht auf einen „unmittelbaren göttlichen Beistand" zurückzuführen. Selbst wenn es zuträfe, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß der Beistand sich an die Vision knüpfte, noch weniger, daß dieser ein übernatürlicher Charakter eignete.

Endlich glaubt man aus der Zeitlage heraus das Wunder der Kreuzvision postulieren zu müssen. *Willems* (S. 206) schreibt: „Der Moment war für die christliche Religion entscheidend, so daß man wohl ein Eingreifen der göttlichen Allmacht erwarten konnte. Für das Christentum stand alles auf dem Spiel. Hätte Maxentius gesiegt, so wäre die kaum erst beendete, furchtbare Christenverfolgung von neuem ausgebrochen, der christliche Glaube wäre im Römerreich wohl vernichtet worden. Unter diesen Umständen darf man wohl glauben, daß Gott durch ein Zeichen seiner Allmacht sich dem Manne offenbarte, den er in seinem ewigen Ratschlusse bestimmt hatte, der Kirche den Frieden zu schenken und der erste christliche Kaiser zu werden". Diese Bemerkungen entbehren jeder geschichtlichen Grundlage. Maxentius, sonst ein Tyrann und verworfener Mensch, war während seiner ganzen sechsjährigen Regierung nie ein Christenverfolger, sondern ebenso tolerant wie Konstantin. Seine Herrschaft begann er mit einem förmlichen Duldungsedikte, lieferte dem Papste das in der diokletianischen Verfolgung beschlagnahmte Kirchenvermögen wieder aus, noch kurz vor seinem Untergange konnte die römische Gemeinde ungestört und öffentlich das Osterfest begehen[1]). Auch in dem ihm unterstehenden Afrika gab

---

[1]) *P. Batiffol,* La paix Constantienne et le catholicisme. Paris



er der Kirche die Freiheit; *Optatus von Mileve* sagt bündig: Tempestas *persecutionis* peracta et definita est; iubente Deo *indulgentiam mittente Maxentio* christianis libertas est restituta[1]). *Eusebius* (Kirchengesch. VIII 14) meint sogar, der Kaiser habe sich dem römischen Volke zulieb selbst als Christ aufgespielt. Der Krieg zwischen ihm und Konstantin hatte keine Spur von einem Religionskrieg an sich, diente vielmehr bloß politischen Machtzwecken. Nichts spricht dafür, daß ein Sieg des Maxentius eine neue Verfolgung heraufgeführt, geschweige eine gänzliche Vernichtung der Kirche bedeutet hätte.

Faßt man die grundsätzliche Seite jenes Gedankenganges ins Auge, so möge ein Theologe die Antwort erteilen, der nicht im Verdachte stehen kann, das Übernatürliche zu vernachlässigen. „Nicht eine Schutzstätte, sondern eine Klippe für den Glauben wäre die Annahme, daß Gott überall da, auch auf außerordentlichem Wege, eingreifen müsse, wo nach dem beschränkten menschlichen Urteil ein hohes Gut des Reiches Gottes bedroht ist, ein großes Anliegen der Kirche auf dem Spiele steht. Eine solche Irrung ist gleich bedenklich, ob sie auf die Gegenwart oder auf die Vergangenheit sich bezieht. Denn Gott war früher nicht minder frei in seinem erhabenen Walten, wie er es in der Gegenwart ist und in der Zukunft sein wird. Gottes Sache, nicht des Menschen Sache ist es, die Zeitfristen und die Zeitmomente zu bestimmen. Wenn darum die Berichte über derartige ungewöhnliche Bekundungen göttlichen Wirkens von der Kirche der strengsten Prüfung unterzogen werden in Bezug auf die Tatsächlichkeit des Berichteten, so entspricht dies in gleichem Maße der Höhe und Reinheit des christlichen Gottesbegriffes, wie der Liebe zur geschichtlichen Wahrheit"[2]).

Ein Grund, weshalb viele so schwer von der Meinung, die Kreuzerscheinung sei wirklich ein wunderbarer Vorgang gewesen, lassen können, dürfte darin liegen, daß sie

---

1914. p. 174—177. *E. Schwartz*, Kaiser Constantin u. die christliche Kirche. Leipzig 1913. S. 65 f.

[2]) I 18. Ed. *Ziwsa* (Corp. script. eccl. lat. XXVI) p. 19.

[3]) *Zahn* a. a. O. S. 399 f.

meinen, hierin eine alte, ehrwürdige Tradition vor sich zu haben. Das ist indes ein starker Irrtum. Das christliche Altertum hat die konstantinische Vision ignoriert. Nur der lateinische Bearbeiter der Kirchengeschichte des *Eusebius*, *Rufinus*, und die den *Eusebius* ausschreibenden griechischen Kirchenhistoriker *Sokrates* und *Sozomenus* erwähnen sie, einfach ihre Quelle reproduzierend. Alle selbstständig arbeitenden christlichen Geschichtschreiber sowie die sonstigen theologischen Schriftsteller gehen achtlos an der Erzählung des *Eusebius* vorbei. Ja, im 5. Jahrhundert entstand die Legende von dem Aussatz des Kaisers, der Erscheinung der Apostel Petrus und Paulus und der Taufe und Heilung durch Papst Silvester. Diese Bekehrungssage, die jene der Kreuzerscheinung ausschließt, wurde im Abend- und Morgenlande herrschend. Das ganze Mittelalter hat ihr sowie einer andern Sage gehuldigt, die zwar eine Kreuzvision Konstantins kennt, aber nicht den Sieg über Maxentius mit ihr in Verbindung bringt und die Bekehrung des Kaisers dem Papste Silvester zuschreibt. In einem früheren Aufsatze habe ich dies dargelegt. Von einer kirchlichen Tradition kann also nicht die Rede sein.

---

[1]) Oben S. 238—257.

(Anm. der Redaktion.) Vorstehender Aufsatz, der uns zugleich mit der interessanten Studie über „Die Bekehrung Konstantins des Großen in der Überlieferung" zuging (s. 2 Heft S. 238 ff), wurde in die Zeitschrift aufgenommen, obgleich die Redaktion mit seiner polemischen Form nicht ganz einverstanden ist. Es möge gleich hier bemerkt werden, daß es in keinem Falle unsere Absicht sein kann, einer weiteren Polemik unsere Spalten zu öffnen.

# Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit

Von **Theophil Spáčil** S. J.—Innsbruck

---

Bei Annahme der Unfehlbarkeit des Papstes ist eine dreifache Antwort auf die Frage von dem Subjekte der Unfehlbarkeit möglich. Entweder gibt es 1. zwei adäquat verschiedene Subjekte der Unfehlbarkeit, nämlich den Papst allein einerseits, und andererseits das Kollegium der Bischöfe ohne den Papst, oder 2. zwei inadäquat verschiedene Subjekte: den Papst und die Gesamtheit der Bischöfe mit dem Papste, oder 3. nur einen Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, den Papst allein.

Wenn man in der ersten Meinung die Worte „ohne den Papst" so verstehen würde, daß die Bischöfe unfehlbar sind, auch wenn sie sich von der Gemeinschaft des rechtmäßigen Papstes trennen, oder wenn man der Gesamtheit der Bischöfe deshalb eine selbständige und unabhängige Unfehlbarkeit zuschriebe, weil man sie als die eigentlichen Träger der kirchlichen Obergewalt betrachten würde, wie es die Gallikaner taten, so wäre eine solche Ansicht offenbar häretisch. Abgesehen von diesen Voraussetzungen, könnte man an und für sich auch diese erste Meinung ohne eine offenbare Häresie verteidigen.

Tatsächlich aber ist heute bei den neueren katholischen Theologen ausdrücklich nur die zweite und dritte Meinung vertreten. — *Palmieri*, welcher die Frage von dem Träger der Unfehlbarkeit besonders gründlich

behandelt, spricht sich für ein Subjekt der Unfehlbarkeit aus (Tractatus de romano pontifice[2], Prati 1891, S. 637 ff). Ebenso *Straub* (De ecclesia Christi, Oeniponte 1912, II N. 1060 ff), *Zigliara* (Propaedeutica in s. theologiam[5], Romae 1905, S. 447 ff), *De Groot* (Summa Apologetica de ecclesia catholica ad mentem s. Thomae Aquinatis, Ratisb. 1906, 620), *Muncunill* (Tractatus de Christi ecclesia, Barcin. 1914, N. 614). Zwei inadäquat verschiedene Subjekte werden dagegen verteidigt besonders von *Schneemann* (Die kirchliche Lehrgewalt, Freiburg i. B. 1868, S. 198 ff), *Scheeben* (Kirchenlexikon[3] III, S. 861 ff und Handbuch der kathol. Dogmatik, Freiburg i. Br. 1873, S. 22 ff), *Hettinger* (Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles, Freiburg i. Br. 1873, S. 115 ff), *Pohle* (Kirchenlexikon XII, S. 246 ff), *Mazzella* (De religione et ecclesia, Romae 1885, N. 787 ff), *Pesch* (Prael. dogm. I[4], Frib. 1909 n. 459), *Hurter*[13], Oen. 1912, n. 444). Auch in vielen anderen theologischen Kompendien wird diese Ansicht vorgelegt oder vorausgesetzt, so z. B. bei *Hettinger* (Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg i. B. 1913, S. 731 ff), *Specht* (Lehrbuch der Apologetik, Regensburg 1912, S. 325 ff), *Stummer* (Manuale theologiae fundamentalis, Oeniponte 1907, N. 468). Entschieden hat sich für ein doppeltes Subjekt der Unfehlbarkeit bekanntlich der Referent des vatikanischen Konzils Fürstbischof *Gasser* ausgesprochen (Coll. Lac. VII, S. 403 ff und *Granderath*, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii Vaticani, Frib. in Br. 1892, S. 185 ff). Auch Kardinal *Franzelin* schließt zwar ausdrücklich ein doppeltes adäquat verschiedenes Subjekt aus (De divina traditione et scriptura, Romae 1875, th. XII, Schol. 1, coroll. 1, S. 117 ff), sagt aber, das vatikanische Konzil deute eine inadäquate Distinktion im Subjekte der Unfehlbarkeit an (ibid.). — Es ist übrigens zu bemerken, daß manche Autoren sich nicht ganz präzis und klar ausdrücken. Einige von den Vertretern der letztgenannten Meinung stellen die Sache so dar, daß es den Anschein hat, sie verteidigten zwei adäquat verschiedene Träger der Unfehlbarkeit. So erklärt es sich vielleicht auch, daß

die Vertreter der entgegengesetzten Meinung in manchen Gegenbeweisen eigentlich nur die Sentenz widerlegen, die Bischöfe ohne den Papst seien unfehlbar.

Während nach *Pohle* (o. c., S. 246) das Gewicht der Gründe für die Annahme zweier inadäquat verschiedener Subjekte „erdrückend stark" ist und die Gegenansicht „kaum haltbar" und auf einer „unnatürlichen, theologisch kaum haltbaren Auffassung" aufgebaut ist, meint *Straub* (o. c. N. 1061), daß gerade die auch von *Pohle* vertretene Meinung „durch kein solides Argument" sich erweisen läßt.

Bei diesem schroffen Gegensatze der beiden Meinungen, deren Verteidiger doch von denselben Prinzipien ausgehen, wird es von Interesse und für eine bessere Kenntnis des Wesens der kirchlichen Unfehlbarkeit von Nutzen sein, einmal zuzusehen, wo eigentlich der Kontroverspunkt liegt.

1. Um den Begriff des Subjektes der Unfehlbarkeit präzis zu bestimmen, ist es zuerst notwendig, über das Wesen der Unfehlbarkeit und der kirchlichen Lehrgewalt überhaupt etwas vorauszuschicken.

Nach dem Willen des göttlichen Stifters der Kirche soll die geoffenbarte Lehre bewahrt und verkündet werden durch Personen, welche dazu eine besondere Gewalt haben, durch ein lebendiges Lehramt. Diese Lehrgewalt ist nach einer ziemlich allgemeinen Annahme der Theologen in Bezug auf die Glieder der Kirche eine Jurisdiktionsgewalt. Das bedeutet, daß die einzelnen Akte der Lehrgewalt, sofern sie sich auf die Gläubigen beziehen, auch kraft kirchlichen Gesetzes ihren Willen binden und sie verpflichten, die vorgelegte Lehre anzunehmen, während die noch nicht der Kirche als Glieder unterstehenden Ungläubigen ihre Lehre nur kraft des göttlichen oder natürlichen Gesetzes annehmen müssen, sobald sie dieselbe als die wahre geoffenbarte Lehre erkannt haben. Schon hier in der Auffassung des Wesens der Lehrgewalt der Kirche scheiden sich die Wege der Theologen, welche dann auch zu verschiedenen Ansichten in Bezug auf den Träger der Unfehlbarkeit führen. Fürstbischof *Gasser* hat in seiner Relatio de emendat. super caput IV. const. de Eccl. (Coll. Lac. VII, col. 403) mit Recht bemerkt, daß

die Grundlage der Meinung, nach welcher der Papst als einziger Träger der Unfehlbarkeit zu gelten hat, die Identifizierung der Lehrgewalt mit der Jurisdiktion ist. Ob aber die Annahme, die Lehrgewalt sei in Bezug auf die Glieder der Kirche eine Art der kirchlichen Jurisdiktion notwendig auch als Schlußfolgerung fordert, daß es bloß einen Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gibt, diese Frage wird später Gegenstand unserer Untersuchung sein.

2. Wenn wir auch aus guten Gründen der Meinung beipflichten, daß die Lehrgewalt der Kirche in dem eben angedeuteten Sinne eine Jurisdiktionsgewalt ist, so möchten wir doch hinzufügen, daß die Lehrgewalt eine ganz eigentümliche Art der Jurisdiktion ist und daß es nicht angeht, alles, was von der Jurisdiktion im Allgemeinen gilt, kurzerhand auf die Lehrgewalt zu übertragen.

3. Weil das Lehramt eine göttliche, übernatürliche Gewalt ist, so muß der Träger dieser Gewalt auch einen übernatürlichen Beistand haben, um seines Amtes mit Erfolg zu walten. Weil der Zweck der Lehrgewalt die Erhaltung und Ausbreitung der reinen geoffenbarten Lehre ist, so könnte es scheinen, es müsse ein jeder einzelne Träger der Lehrgewalt bei allen einzelnen Akten einen solchen Beistand haben, daß er immer und notwendig die reine Lehre ohne jeden Irrtum lehrt. Aus den positiven Quellen wissen wir jedoch, daß weder alle einzelnen Träger der Lehrgewalt eines solchen Beistandes sich erfreuen, noch daß jeder einzelne Akt solche übernatürliche Hilfe erhält. Weil aber die Kirche unbedingt die unverfälschte Lehre bewahren und verkünden muß, so muß wenigstens einem in der Kirche ein solcher Beistand zukommen und wenigstens solchen Akten, welche als letzte unwiderrufliche Entscheidung in Sachen der geoffenbarten Lehre gelten; die anderen Träger des Lehramtes und die anderen Akte (nicht endgültige Entscheidungen) werden wohl auch einen gewissen übernatürlichen Beistand haben, so daß sie im allgemeinen und für gewöhnlich die reine Wahrheit vermitteln und deshalb die Garantie einer moralischen Gewißheit, wenn auch nicht einer absoluten Irrtumslosigkeit bieten.

Dem Grade des göttlichen Beistandes entspricht dann auch der Grad der Verpflichtung, mit welcher die kirchliche Autorität die Untergebenen binden kann; wo ein solcher übernatürlicher Beistand gegeben wird, daß der Irrtum absolut ausgeschlossen ist, dort ist auch die Verpflichtung und die ihr entsprechende Unterwerfung eine absolute, bedingungslose. Den zwar authentischen, aber nicht unfehlbaren Lehrentscheidungen gebührt ein wirklicher innerer, wenn auch nicht absoluter und bedingungsloser Gehorsam.

4. Den besonderen Gnadenvorzug, welchen einige Träger des kirchlichen Lehramtes in bestimmten Akten der Lehrgewalt durch die Leitung des heiligen Geistes haben, in der Verkündigung der geoffenbarten Lehre nicht zu irren, nennen wir die Unfehlbarkeit. Sie könnte an und für sich auf verschiedene Weise vermittelt werden und verschiedener Natur sein, doch wird sie nach der kirchlichen Lehre (vgl. auch Vat., const. de eccl. Christi, cap. 4, Denz. 1836) durch eine besondere übernatürliche Vorsehung bewirkt, vermöge welcher der heilige Geist das lebendige Lehramt teils durch äußere Mittel, teils durch innere Gnaden der Erleuchtung und Stärkung so leitet, daß es die geoffenbarte Wahrheit ohne Irrtum erkenne und den Gläubigen vorlege. Freilich kann Gott eine solche Unfehlbarkeit auch einem verleihen, der nicht an der Lehrgewalt der Kirche teilnimmt, z. B. einem aszetischen Schriftsteller, wie er auch tatsächlich den Gläubigen mit seiner Hilfe beisteht, daß sie in ihrer Gesamtheit von der wahren Lehre nicht abweichen (*infallibilitas in credendo*), doch in unserer Kontroverse handelt es sich nur um die Unfehlbarkeit, welche dem Lehramte zukommt (*infallibilitas in docendo*). Unfehlbarkeit besagt also von Seiten des Urhebers, des hl. Geistes, die Gewährung jener äußeren und inneren Gnaden, welche die Irrtumslosigkeit bewirken, von Seiten ihres Trägers das Recht, den Beistand, die betr. Gnaden zu erhalten, so oft er einen entscheidenden, die Gläubigen absolut verpflichtenden Akt der Lehrgewalt setzt.

5. Träger der Unfehlbarkeit wird also derjenige sein, welchem eben ein solches Recht zukommt. Weil es aber denkbar erscheint, daß einer in der Ausübung seiner Lehrgewalt tatsächlich vom Irrtum bewahrt wird, aber nicht durch einen ihm unmittelbar verliehenen Beistand des hl. Geistes, sondern dadurch, daß er sich an einen, der unmittelbar vom hl. Geiste geleitet wird, anschließt, so wollen wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauch der Theologen nur diejenige physische oder moralische Person Subjekt der Unfehlbarkeit nennen, welcher die übernatürliche Hilfe unmittelbar verliehen wird.

6. Aus dem Gesagten geht hervor, daß nicht bloß die Unfehlbarkeit im weitesten Sinne mit der Lehrgewalt nicht identisch ist, sondern daß auch die Unfehlbarkeit der Lehrgewalt mit dieser selbst nicht einfach zusammenfällt. Andererseits ist aber auch ersichtlich, daß die Unfehlbarkeit und die Verpflichtung zur absoluten Annahme einer vorgelegten Lehre ganz korrelativ sind. Auf die Frage also, ob es einen unfehlbaren Akt der kirchlichen Lehrgewalt geben kann, der nicht absolut verpflichtend wäre auch kraft der kirchlichen Jurisdiktion, ist verneinend zu antworten, es sei denn, daß man auch innerhalb der Kirche eine Unfehlbarkeit im Lehren annähme, welche keine Jurisdiktion ist. Man kann also mit Recht aus dem Vorhandensein einer absolut verpflichtenden Lehrentscheidung schließen, daß sie unfehlbar ist, wie auch umgekehrt aus der verheißenen Unfehlbarkeit auf das Recht, absolut verpflichtende Lehrentscheidungen zu treffen.

7. Nicht so klar ist aus dem bisher Gesagten zu ersehen, ob die Unfehlbarkeit bloß demjenigen ausschließlich zukomme, der die oberste Gewalt über die ganze Kirche ausüben kann. Es wurde nur gezeigt, daß die Unfehlbarkeit dem absolut verpflichtenden als unwiderrufliche Entscheidung geltenden Akte der kirchlichen Lehrgewalt zukommt. An und für sich wäre es nun denkbar, daß z. B. auch die einzelnen Bischöfe solche Entscheidungen für ihre Diözesen geben könnten; ihre Dekrete würden dann die eigenen Untertanen auch kraft des kirchlichen Gesetzes absolut verpflichten, nicht aber die

Gläubigen anderer Diözesen. Daß den einzelnen Bischöfen solche Gewalt nicht zukommt, wissen wir aus positiven Quellen; eben daraus müssen wir die Frage entscheiden, ob nicht wenigstens die Gesamtheit der Bischöfe eine solche Prärogative besitzt. Daraus, daß bloß der höchste Akt der Lehrgewalt unfehlhar ist, darf man noch nicht ohne Weiteres schließen, daß die Unfehlbarkeit ausschließlich demjenigen zukommt, welcher in der Kirche die oberste Gewalt hat. Und dies scheint ein anderer Punkt zu sein, der zu einer verschiedenen Auffassung in der Frage des Subjekts der Unfehlbarkeit führt.

8. Bevor wir an die Lösung unserer eigentlichen Aufgabe herantreten, wird es von Nutzen sein, diejenigen Lehren über den gegenwärtigen Gegenstand kurz zusammenzustellen, in welchen alle katholischen Theologen übereinstimmen. Außer der Annahme der definierten Unfehlbarkeit und der Fülle der kirchlichen Gewalt beim Papste sind es besonders folgende Sätze: a) es ist nicht möglich, daß der gesamte Episkopat sich von der Gemeinschaft des Papstes trenne, es ist daher auch nicht möglich, daß alle Bischöfe zusammen eine feierliche Definition des Papstes verwerfen. Das folgt schon aus der Katholizität der Kirche und aus der von Christus feierlich gewährleisteten Fortdauer des Episkopates in der Kirche (vgl. *Gasser*, Coll. Lac. VII, col. 400). b) ebenso wenig kann es geschehen, daß die Gesamtheit der Bischöfe von der definierten oder auch durch das ordentliche Lehramt der Kirche festgesetzten Lehre abweiche, c) der gesamte Lehrkörper der Kirche, d. h. die Bischöfe sammt dem Papste, kann in einem wahren Sinne als unfehlbar bezeichnet werden. Von den Autoren, welche wir eingesehen haben, scheinen bloß *Muncunill* (o. c. N. 614) und *Zigliara* (o. c. S. 448) anderer Ansicht zu sein, nach welchen die Unfehlbarkeit von dem Gesamtepiskopate nur in einem ganz uneigentlichen Sinne, als eine äußere Denomination ausgesagt wird, und im eigentlichen Sinne nur dem Papste zukommt; sonst geben es auch jene Theologen zu, welche bloß ein einziges unmittelbares Subjekt der Unfehlbarkeit annehmen, indem

sie die Gesamtheit der Bischöfe ein mittelbares oder abhängiges Subjekt der Unfehlbarkeit nennen. Und in der Tat, wollen wir nicht alle die Texte der Offenbarungsquellen, in welchen der Gesamtheit der Bischöfe der übernatürliche Beistand bei der Ausübung der Lehrgewalt verheißen wird, in welchen die von den allgemeinen Konzilien ausgehenden feierlichen Dekrete als absolut verpflichtend und vom heiligen Geist diktiert bezeichnet werden, in welchen die auch von dem außerhalb des Konzils lehrenden Gesamtepiskopate einstimmig vorgelegte Lehre als unerschütterliche Norm des geoffenbarten Glaubens gelten muß usw. als leere Phrasen erklären oder in einem sehr uneigentlichen Sinne nehmen, so müssen wir zugeben, daß das Prädikat „unfehlbar" in irgendeinem wirklichen Sinne dem Gesamtepiskopate (den Papst eingeschlossen) zukommt. Die andere Frage bleibt jedoch offen, ob der Gesamtlehrkörper als ein unmittelbares Subjekt der Unfehlbarkeit zu bezeichnen ist.

9. Als gewiß stellen wir zuerst die Behauptung auf, daß die Bischöfe auch in ihrer Gesamtheit aber ohne den Papst, nicht als unmittelbarer Träger der Unfehlbarkeit gelten können, d. h. wenn auch alle Bischöfe übereinstimmend etwas lehrten, so hätten sie dennoch keinen Anspruch auf eine übernatürliche Leitung des hl. Geistes, welche sie vom Irrtum bewahrte, falls nicht auch zugleich mit ihnen das Oberhaupt der Kirche dieselbe Lehre verkündete oder sie wenigstens billigte. Ein solcher Fall kann freilich in der Kirche niemals eintreten, doch können wir ihn zur Erörterung der Frage fingieren. Eine solche Unfehlbarkeit könnte man nur auf zwei Wegen erweisen, entweder daraus, daß die Bischöfe Träger der kirchlichen Obergewalt sind und infolge dessen auch die Lehrgewalt in ihrer ganzen Fülle besitzen müssen oder daß ihnen von Christus die Unfehlbarkeit verheißen und von der Überlieferung zugeschrieben wurde. Die erste Annahme wäre offenbar mit der Leugnung des Primates gleichbedeutend und häretisch, die Verheißungen der Unfehlbarkeit und die Texte der Tradition aber, welche dem Gesamtepiskopate Unfehlbarkeit zuschreiben, sprechen

immer von der Gesamtheit der Bischöfe samt dem Papste. In vielen Texten wird die Notwendigkeit der Verbindung des Gesamtepiskopates mit dem lehrenden Papste als Bedingung der Unfehlbarkeit des ganzen Lehrkörpers noch eigens hervorgehoben. Nach *Irenaeus* (III 3,3) müssen alle anderen Kirchen mit Rom übereinstimmen, um die apostolische Lehre zu bewahren; die Bischöfe müssen auch in ihrer Gesamtheit auf Petrus aufgebaut werden (*Ephraem Syrus*, de Salv. nostri pass. et resurr. serm. 4 n. 1); die römische Kirche ist „*sollicitudo omnium ecclesiarum*" (*Innoc. I*, ep. 30, ad concil. milev. n. 2), die Glaubensfestigkeit, welche Petrus den Aposteln mitgeteilt (*Leo Magn.* serm. 4), auf die römische Kirche und ihr Glaubensbekenntnis müssen alle anderen Kirchen als in die Sonne des immerwährenden Lichtes gerade mit unverwandtem Blicke schauen (*Maximus M.*, ep. Romae scripta MSL 91, 138), von Rom muß man „die Gewißheit im Glauben empfangen" (*Theodor. Studita*, ep. 129 Leoni sacellario MSL 99,1419) usw.

Kurz, es wird in verschiedenen Variationen immer wieder von neuem das betont, was Petrus schon bei der Verheißung des Primates und der Unfehlbarkeit vom Herrn zuteil wurde, daß alle anderen Glieder der Kirche, einzeln oder zusammen, also auch die Gesamtheit der Bischöfe auf Petrus aufgebaut sein und von ihm im Glauben bestärkt werden müssen. Zwar würde ein vom Papste adäquat verschiedenes Subjekt der Unfehlbarkeit nicht dem Primate in sich und abstrakt genommen schon widersprechen, denn neben Petrus, der einen wirklichen Primat hatte, waren auch die übrigen Apostel persönlich unfehlbar im Lehren; überdies könnte auch bei der Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe die Obergewalt des Papstes noch auf verschiedene Weise ausgeübt werden, z. B. dadurch, daß ihm im Falle einer Meinungsverschiedenheit im Episkopat das entscheidende Wort zukäme, daß er allein ein Konzil der Bischöfe zur Beratung und Entscheidung einer Lehre berufen und es leiten könnte, sie widerspricht aber jener Fülle der primatialen Gewalt, wie sie uns durch die theoretische und praktische

Tradition bezeugt wird und eigentlich schon in den Texten der Verheißung und der Verleihung des Primates enthalten ist. Eine außerordentliche, bloß auf die Lebensdauer den Aposteln gegebene, persönliche Unfehlbarkeit konnte unbeschadet des Primates Petri bestehen, eine ordentliche, vom Papste unabhängige Unfehlbarkeit der Bischöfe aber würde gegen die *potestas plena et omnino suprema* verstoßen. In diesem Sinne kann man zugeben, daß die primatiale Vollgewalt in Petrus eine Einschränkung erfahren hat, welche für seine Nachfolger keine Geltung hat.

10. Am besten wird unsere Behauptung durch die Praxis bestätigt, nach welcher die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien der Zustimmung des Papstes bedürfen, um eine unwiderrufliche Kraft zu erhalten. Bei manchen Konzilien könnte man allerdings die Notwendigkeit der päpstlichen Bestätigung davon herleiten, daß die Zahl der anwesenden Bischöfe so gering war, daß sie die gesamte Kirche nicht repräsentieren konnten und es deshalb eines Aktes der Sanierung seitens des Oberhauptes der ganzen Kirche bedurfte: doch nach dem Zeugnisse der Tradition erachtete man die päpstliche Bestätigung auch für jene Konzilien als notwendig, welche schon der Zahl der Bischöfe nach allgemein waren. — Die Bestätigung kann man auch nicht einfach als ein authentisches Zeugnis erklären, wodurch der Papst feierlich kundgibt, daß die Synode legitim ist und daß alle notwendigen Bedingungen erfüllt worden sind. Man begreift nämlich nicht, warum denn zu einem solchen Zeugnisse die Erklärung des Oberhauptes der Kirche nötig wäre; übrigens gaben die Päpste in ihren Bestätigungen oder Zustimmungen zu den Beschlüssen der allgemeinen Synoden keineswegs irgend eine Erklärung über die Legitimität oder die erfüllten Bedingungen der Konzilien ab, sie bekräftigen vielmehr durch ihre Approbation die Dekrete der Konzilien in sich. — Wenn man weiter unterscheiden und sagen wollte, die Dekrete der Konzilien seien zwar schon vor der gegebenen Zustimmung des Papstes unfehlbar, aber nicht verpflichtend, diese

Verpflichtung für die Gesamtkirche werde eben durch die Bestätigung von Seiten ihres Oberhauptes bewirkt, so würde man in der Kirche eine Art Unfehlbarkeit im Lehren annehmen, die keine wahre Jurisdiktion ist. Eine solche Unfehlbarkeit wäre zwar in sich nicht unmöglich und enthielte keinen Widerspruch, müßte aber aus positiven Quellen erwiesen werden, d. h. es müßte aus den Offenbarungsquellen nachgewiesen werden, daß der Gesamtheit der Bischöfe ohne den Papst eine solche Unfehlbarkeit verheißen wurde, was aber nach dem oben Gesagten nicht erweisbar ist. Übrigens lehrt uns die Kirchengeschichte ziemlich klar, daß die Dekrete der allgemeinen Synoden ohne die Zustimmung des Papstes weder für verpflichtend noch für unfehlbar gehalten wurden und daß die Appellation von einer ohne die Zustimmung des Papstes stattgehabten Synode als erlaubt galt.

11. Das bisher Gesagte hat volle Geltung, wenn man die Akte und Verhandlungen der Synode für sich ohne jede Einflußnahme des Papstes einerseits und die Bestätigung oder Zustimmung des Papstes auch für sich als einen getrennten Akt andererseits betrachtet. Sieht man das Konzil in der organischen Vereinigung mit dem Papste als einen moralischen Körper an und frägt man nun, ob vielleicht diesem Lehrkörper, der aus dem Papste und der Gesamtheit der Bischöfe sich zusammensetzt, Unfehlbarkeit zukomme, so ist die Frage eine andere und sie soll später beantwortet werden.

12. Nur an eine Möglichkeit könnte man noch in unserem Falle denken, daß nämlich der Papst den Bischöfen die Vollmacht übertragen würde, ein Dekret in den Glaubenssachen herauszugeben, das er dann als das eigene annähme und promulgierte. — Wenn auch ein solcher Fall denkbar wäre, so könnten wir doch nicht von der Gesamtheit der Bischöfe als Träger der eigenen unabhängigen Unfehlbarheit sprechen, sondern von der Übertragung der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes auf die Bischöfe. Eine solche Übertragung ist aber unmöglich. Weil die Unfehlbarkeit eine von Gott verliehene übernatürliche Hilfe ist, so kann sie nur derjenige besitzen,

dem diese Prärogative von Gott verheißen wurde, die Bischöfe haben aber eine solche Verheißung nicht. Sonst könnte der Papst seine Unfehlbarkeit auch einigen wenigen Bischöfen oder den einzelnen Bischöfen oder den einfachen Priestern übertragen.

13. Wir haben also keinen stichhaltigen Grund, die Unfehlbarkeit der Bischöfe auch in ihrer Gesamtheit, aber ohne den Papst, anzunehmen. Eine Schwierigkeit könnte jedoch daraus entstehen, daß die Bischöfe nach dem, was oben vorausgeschickt wurde (S. 530) in ihrer Gesamtheit von der schon feierlich definierten oder auch durch das ordentliche Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre nicht abweichen können. Und das gilt von den Bischöfen auch dann, wenn die Kirche ohne Papst ist, sei es nach dem Tode desselben oder wenn er in eine Häresie fallen und so *ipso facto* seiner Würde verlustig würde, ein Fall, dessen absolute Möglichkeit von einer großen Anzahl Theologen zugegeben wird. Weil es nun der Beistand des heiligen Geistes ist, der unmittelbar auf die Bischöfe einwirkt, daß sie in der Verkündigung der wahren Lehre nicht irren, darum scheint es ganz passend zu sein, die Gesamtheit der Bischöfe als ein wirkliches Subjekt der Unfehlbarkeit zu bezeichnen.

Gewiß, die Bischöfe können in ihrer Gesamtheit nicht von der schon vorgelegten katholischen Lehre abweichen, sie können aber auch nicht selbständig eine Lehre, welche noch nicht dogmatisch festgesetzt ist, feierlich definieren; wären sie wirkliche Träger einer selbständigen Unfehlbarkeit, dann müßte man ihnen eine solche Vollmacht zuerkennen; also können sie nicht ein vom Papste adäquat verschiedenes Subjekt der Unfehlbarkeit sein. — Wie ist aber dann die obige, allgemein zugestandene Tatsache der Unmöglichkeit eines Irrtums in einer schon dogmatisch festgesetzten Lehre zu erklären? Mit einer Unterscheidung zwischen Unfehlbarkeit und absoluter Verpflichtung können wir uns gemäß der früher gegebenen Erklärungen nicht behelfen, schon deshalb nicht, weil die übereinstimmende Lehre des Gesamtepiskopats auch nach dem Tode des Papstes tatsächlich als verpflichtende Norm

gilt. — Auf eine zweifache Weise könnte man die vorgelegte Schwierigkeit lösen. Erstens könnte man antworten, die Bischöfe in ihrer Gesamtheit müssen die wahre Lehre bewahren, jedoch nicht kraft des ihnen vom hl. Geiste für die Ausübung des Lehramtes verheißenen und verliehenen Beistandes, sondern kraft der der Kirche gegebenen Verheißung der Indefektibilität und Katholizität, welche eben auch die Fortdauer des legitimen, rechtgläubigen Episkopates einschließt. Wir können aber noch weitergehen und zugeben, daß die Unmöglichkeit eines Irrtums des Gesamtepiskopates tatsächlich auf die verheißene Unfehlbarkeit zurückzuführen ist, aber auf die Unfehlbarkeit, welche dem gesamten Lehrkörper, d. h. den Bischöfen samt dem Papste verheißen wurde und zukommt. Diese Verheißung besagt nämlich ein Doppeltes, erstens daß die von dem gesamten Lehrkörper der Kirche vorgelegte oder definierte Lehre unfehlbar ist, und zweitens daß die Gesamtheit der Bischöfe auch für sich ohne den Papst genommen von der schon festgesetzten Lehre niemals abweicht. Also sind die Bischöfe auch ohne den Papst insofern unfehlbar, inwiefern sie dem Papste oder dem ganzen Lehrkörper in ihrer Lehre sich anschließen, sie müssen sich aber und werden sich immer der schon festgesetzten Lehre kraft eines besondern Beistandes anschließen und ihr treu bleiben. Daraus sieht man, daß der Gesamtheit der Bischöfe (auch ohne den Papst) ein höherer Grad des göttlichen Beistandes zukommt, als nur wenigen oder den einzelnen Bischöfen, ja wir können mit vollem Recht sagen, daß sie an der Unfehlbarkeit teilnehmen, und nur deshalb nennen wir sie nicht Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, weil ihre Unfehlbarkeit nicht eine unabhängige ist und weil sie deshalb nicht selbständig eine noch nicht festgesetzte Lehre definieren können. Daß die Bischöfe in ihrer Gesamtheit an der aktiven Unfehlbarkeit der Kirche im wahren Sinne teilnehmen, wird auch von denen, die nur ein einziges Subjekt der Unfehlbarkeit verteidigen, zugestanden, so z. B. von *Palmieri* (o. c. S. 689).

14. Aus dieser Prärogative des Gesamtepiskopates erklärt sich dann auch ihre ganz eigenartige Stellung und Aufgabe bei den Beratungen und Beschlüssen der ökumenischen Synoden, die noch später Gegenstand unserer Erörterungen sein wird.

15. Man könnte freilich noch einwenden, daß auch die Gläubigen nur dadurch den wahren Glauben bewahren, daß sie in ihrer Gesamtheit dem Lehramte der Kirche immer anhängen müssen, und doch bezeichnet man die Gesamtheit der Gläubigen im eigentlichen Sinne als das Subjekt der passiven Unfehlbarkeit; warum könnte man also nicht auch die Bischöfe alle zusammen aus eben demselben Grunde wirkliche Träger der aktiven Unfehlbarkeit nennen? — Der Unterschied ist leicht einzusehen. Bei der passiven Unfehlbarkeit versteht es sich von selbst, daß sie nicht anders als mittelbar, d. h. durch die Einwirkung des unfehlbaren Lehramtes, bewirkt wird. und es können mit Recht diejenigen als Subjekt der passiven Unfehlbarkeit bezeichnet werden, welche eine unmittelbare übernatürliche Hilfe des hl. Geistes haben, damit sie immer dem unfehlbaren Lehramte anhängen. bei der aktiven Unfehlbarkeit kann nur derjenige als wahrer Träger der Unfehlbarkeit gelten, der kraft des göttlichen Beistandes unabhängig von allen anderen die geoffenbarte Lehre unverfälscht vorlegen und somit den Gläubigen auch eine wirkliche Verpflichtung auferlegen kann.

16. Weil die Bischöfe von der einmal festgesetzten Lehre nicht abirren können, so folgt daraus, daß die ausdrückliche und übereinstimmende Lehre des Episkopates als ein sicheres Kriterium der Tradition gelten kann, auch ohne daß man die Lehre des Papstes in der Sache um welche es sich handelt, wisse, und daß eine solche übereinstimmende Lehre für den Papst oder für das allgemeine Konzil wirklich ein Mittel sein kann, um die Wahrheit zu erkennen und sie auch feierlich zu definieren. Eine solche Übereinstimmung kann man eben nicht anders erklären, als durch die Einwirkung des hl. Geistes, welcher die Bischöfe leitet und führt, daß sie

der vom ganzen Lehrkörper vorgelegten Lehre treu bleiben und sie den Gläubigen verkündigen. Es ist übrigens bekannt, daß selbst der einstimmige Glaube der Gesamtkirche ein Zeichen der Tradition und ein Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit sein kann.

17. Bis jetzt haben wir nur immer von den Bischöfen gesprochen, insofern sie bei Ausübung des Lehramtes für sich betrachtet werden, ohne jede Einflußnahme des Papstes. Jetzt bleibt noch die Frage zu beantworten, ob nicht die Bischöfe in Verbindung mit dem Papste als ein eigentliches Subjekt der Unfehlbarkeit gelten können, wie es die Anhänger der Meinung von zwei inadäquat verschiedenen Trägern der kirchlichen Unfehlbarkeit annehmen. Worin diese Verbindung des Gesamtepiskopats mit dem Papste bestehen soll, wurde schon oben (S. 524) in etwa angedeutet. Es genügt nicht, daß die Bischöfe in der Gemeinschaft des Papstes bleiben und sich seiner Obergewalt unterwerfen, das versteht sich ja von selbst, denn sonst wären sie als Schismatiker außerhalb der Kirche; es ist vielmehr erforderlich, daß die Bischöfe in der Ausübung des Lehramtes mit dem Papste vereinigt sind, daß sie zugleich mit dem authentisch lehrenden Papste selbst authentisch lehren, daß sie auf diese Weise einen organischen einheitlichen Lehrkörper bilden, dem man als einem moralischen Ganzen Eigenschaften einer (moralischen) Person zuschreiben kann, die Rechte und Pflichten besitzen und eine Verpflichtung auferlegen kann. Somit scheint sich *Schneemann* auch im Sinne der Meinung von zwei inadäquat verschiedenen Subjekten der Unfehlbarkeit nicht ganz präzis auszudrücken (o. c. S. 199), wenn er die Verbindung des Episkopates mit dem Papste als eine mehr äußere Bedingung auffaßt, damit die dem Gesamtepiskopate gegebenen Verheißungen verwirklicht werden können. Die Worte *Scheebens* (Kirchenl. III, S. 788), daß „der apostolische Stuhl als das konstituierende Prinzip des rechtlichen Daseins des ökumenischen Konzils und das leitende Prinzip der Tätigkeit des Gesamtepiskopates fungieren müsse“, besagen zwar schon mehr, geben aber auch noch nicht klar an, in welchem kausalen

Zusammenhang diese Vereinigung zu der Konstituierung des gesamten Lehrkörpers steht: am besten drückt sich Kardinal *Franzelin* aus (o. c. S. 115), der den lehrenden Papst und die Vereinigung der lehrenden Bischöfe mit dem lehrenden Papste als die Formalursache auffaßt, welche den Lehrkörper konstituiert, dem die Verheißung der Unfehlbarkeit gegeben ist.

Daß der so konstituierte Lehrkörper in irgendeinem Sinne unfehlbar genannt werden kann, wird nach dem früher Gesagten (vgl. S. 530) ziemlich allgemein zugestanden, die Frage ist nur, ob er ein eigentliches Subjekt der Unfehlbarkeit im vollen Sinne des Wortes genannt werden kann.

Die Vertreter der Meinung von zwei inadäquat verschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit führen mehrere Beweise an, von welchen aber einige als nicht genug stichhaltig abzuweisen sind.

18. So wird manchmal auf die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem vatikanischen Konzil verwiesen, welche erklärt, daß „dem Papst diejenige Unfehlbarkeit zukommt, welche der Kirche bei der Definition von Glaubens- und Sittenlehren eigen ist“ (Vat. cap. 4 const. de eccl. Christi, Denz. 1849). Somit deute das Konzil einen zweifachen Träger der Unfehlbarkeit an, den Papst und den gesamten Lehrkörper der Kirche. So *Mazzella* (o. c. N. 787), *Pesch* (o. c. N. 459), *Hurter* (o. c. N. 444), *Pohle* (o. c. S. 246) u. a. Auch *Franzelin* findet in den Worten des Vatikanums eine inadäquate Distinktion der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit angedeutet. — Doch dürfte man aus den Worten des Konzils kaum einen hinreichenden Beweis führen können. Aus den Akten des Konzils geht hervor, daß das Vatikanum die Frage von zwei oder bloß einem Träger der Unfehlbarkeit (vgl. *Granderath*, o. c. S. 189) gar nicht entscheiden wollte und darum wohl auch kaum solche Worte gewählt hat, welche für die eine oder die andere Sentenz sprechen. Und die Worte der Definition behalten einen guten Sinn, auch wenn man bloß den Papst als den einzigen Träger der Unfehlbarkeit anerkennt. Daß die Kirche im Allge-

meinen im Lehren unfehlbar ist, wird von allen zugestanden und bleibt immer wahr, ob nun diese Unfehlbarkeit konkret in einem oder zwei wie immer verschiedenen Trägern verwirklicht ist; die Natur und der Gegenstand dieser Unfehlbarkeit der Kirche im Allgemeinen war ja allen schon aus ihrer Verkündigung in der Kirche bekannt, und so konnte das Konzil das Wesen und den Gegenstand der jetzt neu feierlich definierten Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche aus den Eigenschaften der Unfehlbarkeit der Kirche im Allgemeinen erklären. — Weil das Konzil die Kontroverse von dem Subjekte der Unfehlbarkeit nicht lösen wollte, ist es andererseits auch nicht statthaft, den Wortlaut der Definition als Beweis für die Sentenz von einem einzigen Subjekte der Unfehlbarkeit zu gebrauchen, wie es z. B. *Palmieri* (o. c. S. 658) oder *De Groot* (o. c. S. 620) tun, indem sie das Wort „*eadem* infallibilitate" besonders betonen und pressen. Dies scheint umso weniger angebracht, als im Konzil selbst viele angesehene Väter die gegenteilige Meinung hielten und sie durch verschiedene Gründe verteidigten. Ja es wurden sogar von den zum Dekrete über die Unfehlbarkeit des Papstes vorgebrachten Verbesserungen und Zusätzen jene zurückgewiesen, welche direkt für ein einziges Subjekt der Unfehlbarkeit eintraten.

19. Sehr oft begegnet man bei den Beweisen für ein doppeltes Subjekt der Unfehlbarkeit folgender Form der Argumentation. Zur Zeit, als schon die Unfehlbarkeit des gesamten Lehrkörpers klar ausgesprochen und verkündet wurde und von allen als Glaubenssatz gehalten werden mußte, war die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes noch Gegenstand der Kontroverse und konnte ohne Häresie geleugnet werden. Wenn es aber nur einen Träger der Unfehlbarkeit gibt, so ist die Unfehlbarkeit des gesamten Lehrkörpers eigentlich die Unfehlbarkeit des mit ihm und in ihm lehrenden Papstes; wer also die Unfehlbarkeit des Papstes leugnete, hätte die Unfehlbarkeit des gesamten Lehrkörpers geleugnet und so hätte man ihn auch für einen Häretiker halten müssen. So z. B. *Pohle* (o. c. S. 246), *Scheeben* (o. c. S. 801), *Pesch*

(o. c. N. 459) u. a. — Wahr ist, daß es bei der Annahme eines einzigen Subjektes der Unfehlbarkeit eigentlich immer nur der Papst ist, der unfehlbar lehrt, es sind nur zwei akzidentell verschiedene Weisen, auf welche er etwas definieren kann, entweder ganz allein oder zugleich mit den Bischöfen, also objektiv ist gewiß die Unfehlbarkeit des gesamten Lehrkörpers eigentlich die Unfehlbarkeit des Papstes. Weil sich aber diese Unfehlbarkeit des Papstes in zwei verschiedenen Weisen und Formen offenbaren würde, so könnte es geschehen, daß einer die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopates samt dem Papste annehmen würde, ohne zu erkennen und anzunehmen, daß der eigentliche Urheber der unfehlbaren Verkündigung der Papst ist. Die Quellen der Offenbarung, welche von der Unfehlbarkeit des ganzen Lehrkörpers sprechen, sagen ihm eben unmittelbar nur, daß der Lehrkörper der Kirche unfehlbar ist, ohne ausdrücklich zu bestimmen, ob diese Unfehlbarkeit bloß einem Teile (dem Papste) als eigenem Subjekte zukomme und von dem anderen Teile oder dem ganzen Körper bloß uneigentlich und im weiteren Sinne ausgesagt wird, oder ob sie sowohl dem Papste als auch dem gesamten Lehrkörper als eigenen Trägern zukommt. — Etwas anderes wäre es, wenn man den Beweis darauf stützte, die Tradition oder die hl. Schrift selbst bezeichne den gesamten Lehrkörper der Kirche als wirklichen Träger der Unfehlbarkeit. Doch das wäre schon ein anderer Beweis, von welchem wir später handeln werden. — Man wird aber doch zugestehen müssen, daß sich die ganze Entwickelung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit leichter und natürlicher verstehen läßt bei der Annahme eines doppelten Subjektes der Unfehlbarkeit.

20. Schließlich scheint uns auch das nicht ganz richtig zu sein, daß bei der Annahme eines einzigen Subjektes der Unfehlbarkeit die im Konzil versammelten Bischöfe nicht wirkliche Richter in Glaubenssachen genannt werden könnten. Wie es eine authentische Lehrgewalt geben kann, die nicht unfehlbar ist, so kann es Richter in Glaubenssachen geben, welche keine Unfehlbarkeit be-

sitzen und deren richterlicher Spruch keine absolute Verpflichtung aus sich bewirkt. Tatsächlich sind auch die einzelnen Bischöfe in ihren Diözesen wirkliche Richter und Gesetzgeber in Glaubenssachen, ohne Unfehlbarkeit zu besitzen. — Selbst die Formel, mit welcher die Bischöfe zu den Konzilsbeschlüssen ihre Zustimmung gaben („*definiens subscripsi*"), kann man noch bei der Annahme eines einzigen Subjektes der Unfehlbarkeit erklären, weil das Wort „definieren" dem Wortsinne und dem kirchlichen Gebrauche nach nicht notwendig eine unfehlbare, wohl aber eine authentische Erklärung bedeutet, jedenfalls aber nicht von einer Unfehlbarkeit verstanden werden muß, welche den auf diese Weise Unterschreibenden unmittelbar zukäme.

21. Am besten wird man unseres Erachtens zu einer befriedigenden Lösung unserer Frage gelangen, wenn man von den durch Christus gemachten Verheißungen der Unfehlbarkeit ausgeht, aus welchen man ja auch die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes zunächst zu beweisen pflegt.

Nach der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift wird dem gesamten Lehrkörper d. h. den Bischöfen samt dem Papste der Beistand des heiligen Geistes in der Verkündigung der Lehre für alle Zeiten verheißen (Mt 28,20), auf daß er niemals irre. Es ist nun wahr, daß die Worte der Verheißung noch einen wahren Sinn behielten, wenn das Oberhaupt des Lehrkörpers allein als eigentlicher Träger die Unfehlbarkeit hätte und dieselbe dem Gesamtkörper nur appropriiert werde, und in diesem Sinne hat z. B. *Muncunill* recht, wenn er sagt, daß man die Prärogativen des Papstes von der Kirche aussagen dürfe (o. c. S. 614); aber es ist auch wahr, daß die Worte in ihrem eigentlichen und unmittelbaren Sinne den Gesamtkörper der lehrenden Kirche als den eigentlichen und wirklichen Träger der Unfehlbarkeit bezeichnen, weil sie sich geradeso wie die unmittelbar vorhergehenden Worte („*docete* . . ." v. 19), aus welchen doch alle den Gesamtepiskopat als den Träger der Lehrgewalt im Allgemeinen erweisen, auf die Apostel mit

Petrus direkt beziehen, und weil durch sie in derselben Weise das ganze apostolische Kollegium als das unmittelbar angeredete Subjekt bezeichnet wird, wie Petrus in der ihm gemachten Verheißung der Unfehlbarkeit als unmittelbares Subjekt gelten muß (Lc 22,31. 32). Die Regel der Texterklärung verlangt, von dem unmittelbaren Sinne der Worte nicht abzugehen, wenn kein zwingender Grund das Gegenteil verlangt. Wenn also die Bezeichnung des Gesamtlehrkörpers der Kirche als des unmittelbaren Subjektes weder aus inneren Gründen als unmöglich oder undenkbar abgewiesen werden kann noch auch mit anderen aus der Offenbarung bewiesenen oder abgeleiteten Wahrheiten im Widerspruch steht, so sind wir berechtigt, den gesamten Lehrkörper der Kirche als ein eigenes, von dem Papste inadäquat verschiedenes Subjekt der Unfehlbarkeit anzunehmen. Dies aber umso mehr, wenn diese Auffassung auch in der traditionellen Lehre einen Stützpunkt findet, und sich durch theologische Erwägungen als haltbar und wahrscheinlich erweisen läßt.

22. Wenn wir zunächst die Anschauung der traditionellen Lehre und die Praxis der Kirche ins Auge fassen, so sehen wir, daß die ökumenischen Konzilien als ein moralisches Ganze, als ein moralischer Körper aufgefaßt werden, dem das Recht zugeschrieben wird, die ganze Kirche zu lehren', über die ganze Kirche Autorität auszuüben. Die Dekrete dieses Lehrkörpers werden dem Ganzen als der bewirkenden Ursache zugeschrieben, so daß auch die Bischöfe in sich genommen Mitursachen sind, und sie werden formell, insofern sie vom Konzil als einer juridischen Person ausgehen, als unfehlbar anerkannt. Die *auctoritas conciliaris* wird daher von der *auctoritas solius pontificis* unterschieden, was man am besten daraus sieht, daß nur der Versammlung des ganzen Episkopates mit dem Papste die Gewalt über die ganze Kirche und die Unfehlbarkeit zugeschrieben wird; werden dagegen die Dekrete eines Partikularkonzils oder die vorgelegte Lehre einiger durch Gelehrsamkeit hervorragenden Theologen vom Papste für die

ganze Kirche feierlich approbiert und dogmatisch festgesetzt, so schreibt man die Unfehlbarkeit nicht der Körperschaft als dem Prinzipe, von welchem die unfehlbaren Dekrete ausgehen, sondern dem Papste zu.

23. Man könnte hier jedoch einwenden: Es ist wahr, die Bischöfe nehmen beim ökumenischen Konzil teil an der Autorität über die ganze Kirche, aber diese Autorität wird ihnen vom Papste mitgeteilt, infolgedessen ist auch die mit der Obergewalt über die ganze Kirche verbundene Unfehlbarkeit bloß eine mitgeteilte, keine eigene. — Wenn es auch zuzugeben ist, daß die Unfehlbarkeit und die oberste Lehrgewalt in dem Sinne korrelativ sind, daß die Unfehlbarkeit den unabänderlichen Entscheidungen der obersten Lehrgewalt gebührt, so darf man doch nicht die oberste Lehrgewalt und die Unfehlbarkeit als identisch auffassen. Es kann also die eine (die Lehrgewalt) eine mitgeteilte sein, die andere (die Unfehlbarkeit) unmittelbar von Gott erteilt werden. Und so wäre es an sich ganz gut denkbar, daß die oberste Lehrgewalt im Konzil den Bischöfen zwar vom Papste mitgeteilt wird, aber die ihr gebührende übernatürliche Hilfe des hl. Geistes doch unmittelbar den an der Obergewalt teilnehmenden Bischöfen verliehen wird, ihnen unmittelbar als eigentlichem Subjekte zukommt. — So sind auch die einzelnen Bischöfe nach der Anschauung jener Theologen, welche annehmen, daß die bischöfliche Jurisdiktion und Lehrgewalt nicht direkt von Gott, sondern durch den Papst übertragen wird, doch unmittelbare Subjekte jener übernatürlichen Hilfe, welche der Lehrgewalt im allgemeinen zukommt, und welche einige Theologen als „*assistentia generalis*“ bezeichnen. — Übrigens werden wohl die Vertreter der Meinung von den zwei inadäquat verschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit zugeben, daß die Bischöfe für sich genommen an der obersten Lehrgewalt bloß teilnehmen und keine eigene Unfehlbarkeit haben; nachdem sie aber zu solcher Teilnahme erhoben und berufen mit dem Papste ein organisches Ganze bilden, so kann dieser moralische Körper als ein wirkliches Subjekt der die ganze Kirche

verpflichtenden Lehrgewalt gelten, dem der unfehlbare Beistand direkt zukommt und verliehen wird. — Wir können uns ja mit Recht fragen, woher es denn komme, daß der Gesamtepiskopat in einer solchen Weise an der obersten Lehrgewalt der Kirche teilnehmen darf und kann, und warum denn nicht auch einer Versammlung der gelehrtesten Bischöfe, sämtlicher Patriarchen usw. die Autorität eines ökum. Konzils zugeschrieben wurde? In einer monarchischen Gesellschaft, wie die Kirche eine ist, versteht sich jedenfalls eine solche Art und Weise durch Konzilien die Gesamtheit zu lehren und zu regieren nicht von selbst. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß die Kirche deshalb die Vollversammlung der Bischöfe samt dem Papste als ein Organ der höchsten Lehrgewalt betrachtete, und daß deshalb die Päpste mit dem Episkopat sich zu einem juridischen Lehrkörper, der die Gesamtkirche lehrt, vereinigen konnten, weil die Offenbarungsquellen sie belehrt haben, die Unfehlbarkeit sei dem Gesamtlehrkörper verheißen. Es scheint also die traditionelle Praxis die Erklärung der Texte der Verheißung zu bestätigen, nach welcher der gesamte Lehrkörper als das unmittelbare Subjekt der verheißenen Unfehlbarkeit gelten muß.

24. Was hier von den ökumenischen Konzilien gesagt wurde, gilt auch von der übereinstimmenden Lehre des gesamten authentischen Lehrkörpers außer dem Konzil (*consensus ecclesiae dispersae*); auch da wurde als die bewirkende Ursache der unfehlbar vorgelegten Lehre der ganze moralische Lehrkörper bezeichnet. Dies führt uns zu näherer Betrachtung eines theologischen Grundes, welcher für die Sentenz des doppelten, inadäquat verschiedenen Subjektes der Unfehlbarkeit zu sprechen scheint. In der Kirche wurden seit jeher immer die feierlichen Definitionen einer Glaubenswahrheit von den Lehren des ordentlichen Lehramtes unterschieden. Diese Unterscheidung führt auch das Vatikanum ausdrücklich an, schreibt aber beiden Lehrentscheidungen die gleiche Unfehlbarkeit zu (cap. 3 const. de fide cathol., Denz. 1792). In der Ansicht von

einem einzigen Subjekt der Unfehlbarkeit wäre dieser Unterschied nur ganz akzidentell und es wäre in jedem Falle eigentlich der Papst, welcher entscheidet. Man wäre also zu einer dieser zwei Annahmen gezwungen: entweder sind alle Akte der päpstlichen Lehrgewalt, auch wenn er als Bischof in seiner Diözese Rom eine Lehre, welche zugleich alle andern Bischöfe in ihren Diözesen lehren, vorträgt, und ebenso wenn er bei einem Konzil mit anderen Bischöfen zusammen seine Stimme abgibt, wirkliche Kathedralentscheidungen, oder man müßte die Unfehlbarkeit des Papstes auch auf solche Lehrentscheidungen, die nicht ex cathedra sind, ausdehnen. Beide Annahmen haben ihre Unzukömmlichkeiten. Es scheint dem Wortgebrauche nicht zu entsprechen, jene genannten Akte der Lehrgewalt als Kathedralentscheidungen zu bezeichnen, die Ausdehnung der Unfehlbarkeit auf die nicht *ex cathedra* gesprochenen Lehrentscheidungen aber kann aus den Quellen der Offenbarung nicht genügend bewiesen werden. Nehmen wir den Fall an, daß der römische Bischof in Übereinstimmung mit anderen Bischöfen eine dogmatische Lehre vorträgt, welche aber von vielen Bischöfen noch nicht anerkannt wird; wenn jedoch später die Lehre allgemein in der Kirche angenommen und verkündigt wird, so gilt sie als unfehlbare Lehre der Offenbarung. War die Lehre des römischen Papstes schon zur Zeit, wo keine Übereinstimmung war, eine Kathedralentscheidung oder wird sie es erst, wenn die Gesamtheit der Bischöfe übereinstimmt? Jedenfalls erkennt man sie erst dann als unfehlbare und absolut verpflichtende Lehre, wenn sie von dem Gesamtepiskopate mit dem Papste vorgetragen wird, und deshalb ist sie auch wahrscheinlicher unfehlbar kraft des Beistandes, der dem gesamten Lehrkörper verliehen wird.

25. Doch hier begegnet uns eine Schwierigkeit, mit deren Lösung wir nun auf die Prüfung jener Gründe eingehen, welche gegen die bis jetzt vorgelegte Anschauung vorgebracht werden können. Es erscheint nämlich eine solche übernatürliche Hilfe, welche zu-

gleich den Papst und die gesamten Bischöfe berühren sollte und sie alle zu einem unfehlbaren Akte führen würde, kaum denkbar. — Wenn man sich nur vor Augen hält, daß die Unfehlbarkeit nichts anderes als eine Art übernatürlicher Vorsehung ist, so wird man einen solchen übernatürlichen Beistand leicht begreiflich finden. Die Vorsehung kann gewiß verschiedene Akte und verschiedene Personen so leiten, daß alle mitsammen ein von Gott vorhergesehenes und vorherbestimmtes Ziel notwendig erreichen. Will also Gott, daß eine Lehre durch eine Konziliarentscheidung oder durch die übereinstimmende Lehre des Gesamtepiskopates außer dem Konzil dogmatisch festgestellt werde, so wird er durch seine übernatürliche Einwirkung die Bischöfe leiten, daß sie in der Erforschung der geoffenbarten Wahrheit die Quellen auf solche Weise gebrauchen, die Gründe so vorlegen, den Papst aber, daß er sich der Beratungen und der von den Bischöfen vorgebrachten Gründe so bedient, daß durch Zusammenwirken beider Faktoren die endgültige und unumstößliche Feststellung der Wahrheit stattfindet. Es wurde aber gesagt, „wenn Gott will, daß eine Lehre durch die Konziliarentscheidung usw. festgestellt werde“; weil nämlich auch der Papst allein eine unfehlbare Lehrgewalt besitzt, so ist es nicht notwendig, daß über eine zu definierende Lehre die Übereinstimmung des Gesamtepiskopates herrsche; es kann Verschiedenheit der Ansichten sein, und in einem solchen Falle müßte der Papst eine Kathedralentscheidung fällen, wenn die Sache eine endgültige Entscheidung erheischte. Nur soll man die beiden Faktoren, welche hier in Betracht kommen, den Papst und die Bischöfe voneinander nicht trennen, sondern beide zusammen sind als ein einziges moralisches Ganze, als ein Organismus zu betrachten; diese Betrachtungsweise der lehrenden Körperschaft entweder als eines einheitlichen Organismus oder als zweier sich gegenüberstehender Teile ist ein dritter Punkt, welcher in der vorliegenden Kontroverse die Meinungsverschiedenheiten hervorruft.

26. Auf die Auffassung der zwei Faktoren des Lehramtes als zwei getrennten Teilen stützt sich auch ein

anderer Einwand, welchen man folgendermaßen vorbringen könnte. Der Papst ist für sich allein unfehlbar, die Bischöfe haben auch alle zusammen ohne den Papst keine Unfehlbarkeit, wenn also der ganze Lehrkörper unfehlbar genannt wird, so kann es keine andere Unfehlbarkeit sein als diejenige des Papstes, der das eigentliche Subjekt der Unfehlbarkeit ist. — Weil aber die Unfehlbarkeit keine dem Subjekte innerlich innewohnende Kraft oder Eigenschaft ist, welche sich durch seine Vereinigung mit andern auch diesen mitteilen würde, sondern eine äußere Leitung des heiligen Geistes, so folgt daraus, daß dem Papste persönlich im Lehramte eine übernatürliche Hilfe gebührt, nicht, daß dem ganzen Lehrkörper keine neue übernatürliche Vorsehung zukommen kann, welche sich eben auf diesen Lehrkörper als unmittelbares Subjekt erstreckt. Übrigens setzt auch dieser Einwand voraus, daß entweder die unfehlbare Assistenz dem Papste auch außer den Fällen einer Kathedralentscheidung zukommt, oder daß die Akte der Lehrgewalt, welche der Papst als Haupt der lehrenden Bischöfe setzt, wirkliche Kathedralentscheidungen sind.

27. Bei dieser Gelegenheit können wir auch die Frage beantworten, was von dem berühmten Beweise zu halten ist, womit einige der vatikanischen Konzilsväter die Unfehlbarkeit des Papstes gestützt haben, nämlich: Wenn der Papst nicht unfehlbar wäre, dann wäre auch der gesamte Lehrkörper nicht unfehlbar; die Unfehlbarkeit des gesamten Lehrkörpers kann man aber nicht leugnen, folglich muß man auch die Unfehlbarkeit des Papstes zugestehen. — In der Voraussetzung eines einzigen Subjektes der Unfehlbarkeit ist die Konsequenz der disjunktiven ersten Prämisse klar, von den Vertretern der Meinung von einem doppelten Träger der Unfehlbarkeit wird der Obersatz und mit ihm der ganze Beweis verworfen, so von *Scheeben* (o. c. S. 801), *Schneemann* (o. c. S. 199), *Pohle* (o. c. S. 246), *Pesch* (o. c. 459), *Hurter* (o. c. n. 444).

Und doch scheint der Beweis auch bei der Annahme eines doppelten Subjektes seine Geltung zu haben. In sich genommen würde allerdings die Kirche ihr Ziel,

den Gläubigen die wahre geoffenbarte Lehre unversehrt zu vermitteln, erreichen, wenn nur das Gesamtkollegium der Bischöfe samt dem Papste unfehlbar wäre, ja auch der Primat könnte noch der Substanz nach bestehen, besonders wenn man einräumte, daß nur dem Papste die Berufung und Leitung der Konzilien zukäme, aber ziehen wir die Fülle der päpstlichen Gewalt in Betracht, so scheint es unmöglich, daß das Gesamtkollegium unfehlbar ist, wenn der Papst keine Unfehlbarkeit besitzt. Kraft seiner Fülle der Macht muß nämlich dem Papste jede Prärogative zukommen, welche irgend einer kirchlichen Gewalt eigen ist. Hätte also der Papst die Unfehlbarkeit nicht, so wäre es eben ein Zeichen, daß diese Prärogative sich in der Kirche überhaupt nicht findet, was natürlich den Offenbarungsquellen direkt widerspricht.

29. Aber gerade die Fülle der päpstlichen Gewalt ist es, aus welcher man auch gegen die Ansicht von zwei inadäquat verschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit Schwierigkeit erheben kann. Die Fülle der päpstlichen Gewalt erheischt nämlich, daß es keine andere Gewalt gibt, welche entweder höher stände als die Gewalt des Papstes, oder derselben gleich wäre. In der Annahme eines zweifachen Subjektes der Unfehlbarkeit hätten wir aber neben dem Papste auch das bischöfliche Kollegium mit dem Papste an der Spitze, welches dieselbe oberste Gewalt im Lehren und die gleiche Unfehlbarkeit hätte. — Die Frage, wie weit sich die Fülle der päpstlichen Gewalt ausdehnt, kann jedoch nicht *a priori* entschieden werden, es sind auch hierin die positiven Zeugnisse maßgebend. So könnte man geneigt sein, aus der Idee der päpstlichen Obergewalt, wenn man sie nur in sich betrachtet, *a priori* auch den Schluß zu ziehen, eine Teilnahme der Bischöfe an der Obergewalt sei nicht möglich, und doch wird eine solche für die allgemeinen Konzilien gemäß den positiven Zeugnissen so ziemlich von allen zugestanden. Mit der Fülle der päpstlichen Gewalt ist selbt eine nicht vom Papste, sondern direkt von Gott erteilte Jurisdiktion und Lehrgewalt der einzelnen Bischöfe an und für sich vereinbar, denn die

Kirche hat zwar die Fülle der päpstlichen Gewalt definiert, aber die betreffende Sentenz einiger Theologen von dem unmittelbar göttlichen Ursprung der bischöflichen Gewalt nicht verurteilt. Auch die Väter des Vatikanums haben die Fülle der päpstlichen Gewalt in allen Punkten genau festgestellt und feierlich definiert, über die Meinungen von einem oder zwei Unfehlbarkeits-Subjekten aber nichts entschieden. Der Bischof von Treviso hat in seinem Referat auf dem vatikanischen Konzil direkt die Behauptung aufgestellt, die Fülle der päpstlichen Gewalt sei mit zwei inadäquat verschiedenen Subjekten der höchsten kirchlichen Gewalt vereinbar (Coll. Lac. VII 357). Mit voller Sicherheit wird man also nur so viel behaupten können, daß eine neben dem Papste bestehende, von ihm adäquat verschiedene, ihm ganz gleiche ordentliche Gewalt in der Kirche nicht bestehen kann.

30. Auch die sichere Wahrheit, daß alle Bischöfe auch zusammen genommen vom Papste im Glauben bestärkt werden müssen, kann noch bei der Annahme eines doppelten Subjektes der unfehlbaren Lehrgewalt ungeschmälert bestehen und festgehalten werden. Die Verheißung und der Auftrag des Herrn (Lc 22, 32. 33) besagen zunächst und unmittelbar nur, daß der Papst auch für sich allein unfehlbar ist, daß er unfehlbare Lehrentscheidungen geben kann, denen sich die übrigen Bischöfe alle fügen müssen. Daß es außer dieser Art der unfehlbaren Entscheidungen, welche kraft des dem Papste persönlich verheißenen Beistandes bewirkt wird, auch eine andere geben kann, welche auf die dem ganzen Lehrkörper eigene Leitung des heiligen Geistes als auf die übernatürliche Wirkursache zurückzuführen ist, wird in den Worten weder behauptet noch geleugnet. Übrigens bleiben die Bischöfe, wenn man sie für sich, als dem Papste gegenüberstehend betrachtet, in jedem Falle in einem untergeordneten Verhältnis zum Oberhaupte der Kirche, auch in der Ausübung ihrer Lehrgewalt.

31. Das übernatürliche, unsichtbare Prinzip der Glaubenseinheit bleibt immer dasselbe, was immer für eine Ansicht man von dem unmittelbaren

Träger der Unfehlbarkeit wählt, es ist die übernatürliche Leitung der Kirche Gottes durch Christus und den heiligen Geist. Das unmittelbare und sichtbare Einheitsprinzip ist in der Anschauung der Sentenz von einem Subjekte im strengsten und eigentlichen Sinne ein einziges: ausschließlich das sichtbare Oberhaupt der Kirche. Das ist offenbar ein Vorzug dieser Ansicht; sie muß aber die dem gesamten Lehrkörper gemachten Verheißungsworte der Unfehlbarkeit und die Aussprüche der Tradition von den unfehlbaren Entscheidungen der Konzilien und des ordentlichen Lehramtes in einem mehr uneigentlichen Sinne nehmen. Man ist aber berechtigt, sie im eigentlichen Sinne zu nehmen, so lange dies durch sichere Gegengründe nicht als unhaltbar erwiesen wird. Somit kann man die Ansicht von den zwei inadäquat verschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit als eine wahrscheinliche annehmen. So viel dürfte aus den bisherigen Ausführungen klar sein.

Es ist aus ihnen auch ersichtlich, wo die eigentlichen Wurzeln der Meinungsverschiedenheit in Bezug auf das Subjekt der Unfehlbarkeit zu suchen sind. Wenn die Lehrgewalt als von der Jurisdiktion verschieden aufgefaßt wird, so ist für die Annahme eines doppelten Subjektes keine Schwierigkeit. Aber auch bei der Annahme der Identität der Lehrgewalt mit der Jurisdiktionsgewalt muß man die Lehrgewalt selbst von der ihr gebührenden Assistenz unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig entsprechen. Der unfehlbare Beistand gebührt nur dem letzten und entscheidenden Akte der Lehrgewalt, woraus aber noch nicht folgt, daß er bloß demjenigen ausschließlich zukommen kann, der die Obergewalt über die ganze Kirche aus sich hat. Die Frage, ob die Unfehlbarkeit auch dem gesamten Lehrkörper, der sich aus dem Papste und den an der Obergewalt der Kirche teilnehmenden Bischöfen zusammensetzt, im eigentlichen Sinne zukommen kann, muß zunächst aus positiven Quellen beantwortet werden. Die Voraussetzung der bejahenden Antwort ist, daß man den gesamten Lehrkörper als ein moralisches

Ganze betrachtet. Die betreffenden positiven Zeugnisse müssen nicht notwendig in dem Sinne der Ansicht von den zwei inadäquat verschiedenen Subjekten erklärt werden, es ist aber auch kein zwingender Grund, von der natürlicheren Erklärung abzugehen.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Pädagogisches

**II. Aus der theoretischen und praktischen Pädagogik.** Gesamtpädagogik. 1. Lexikon der Pädagogik. Im Verein mit Fachmännern und unter bes. Mitwirkung von Hofrat Prof. Dr. *Otto Willmann* herausg. von *Ernst M. Roloff*. IV. Band: Prämien bis Suggestion. Freiburg i. Br. 1915, Herder (XII S. + 1348 Sp. In Buckram M 14.—, Halbsaff. M 16.—). — 2. Dr. *Georg Martin Dursch,* Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens. Bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von Dr. *Wilhelm Kahl,* Beigeordn. der Stadt Köln u. Provinzialschulrat a. D., Privatdoz. der Pädagogik an der Kölner Handelshochschule. (Bibl. der kath. Pädagogik, XVIII. Band). Freiburg u. Wien 1916, Herder (X + 358 S. gr. 8°. M 5.60, Lwdb. M 6.80). — 3. Dr. *C. Willems* (Prof. der Philos. im Priestersem. zu Trier), Grundfragen der Philosophie und Pädagogik, für gebildete Kreise dargestellt. I. Band: Das Sinnesleben. II. Band: Das Geistesleben. Trier 1915, Paulinus-Druckerei (XVI + 550 u. XII + 560 S. M 6.— für jeden Band, geb. M 7—). — 4. Einige weitere Literaturangaben: a) Pädagogik in erzählender Form; b) pädagogische Arbeitsgemeinschaften.

Willens- und Charakterbildung: 5. Prof. Dr. *Martin Faßbender,* Wollen eine königliche Kunst. Gedanken über Ziel und Methode der Willensbildung und Selbsterziehung. Zweite u. dritte, umgearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1916, Herder (XII + 282 S. M 2.60). — 6. *Julius Beßmer S. J.*, Das menschliche Wollen. Freiburg i. Br. 1915, Herder (VIII + 276 gr. 8°. M 5.—). — 7. *Konrad Mohr* (Priester der Kongregation der Pallotiner), Mehr Wille! Essays über Willens- und Charakterbildung. Paderborn

1914, Ferd. Schöningh. (348 S. 8°. M 2.50). — 8. *Georg Ströbele*, Die schöne Seele. Gedanken über Charakterbildung und Seelenkultur. Mergentheim (o. J.), Karl Ohlinger. (154 S. kl. 8°. M 1.20, Geb. M 2.20). — 9. Dr. *Joseph Mausbach*, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1911, Herder (98 S. gr. 8°. M 1.50).

Jugendpflege: 10. *Joseph Könn*, Jugendpflege und Charakterbildung. Warendorf i. W., J. Schnell (206 S. Kart. M 1.80, Geb. M 3.—). — 11. Planmäßiger Kampf gegen Würdelosigkeit im weiblichen Geschlecht. Ein Beispiel neuer Seelsorgsaufgaben und ein Beitrag zu ihrer Lösung nach dem Kriege. Von einem *Beobachter am Wege*. (Frankf. zeitgemäße Broschüren. 35. Bd. 1916. 1. Heft. Hamm Westf. Breer & Thiemann. 32 S. gr. 8° M —.50). — 12. Handbuch für Jugendpflege. Herausg. von der deutschen Zentrale für Jugendfürsorge. Schriftleitung: Dr. jur. *Fr. Duensing* in Berlin. Langensalza 1913, Herm. Beyer & Söhne (XIV + 874 S. M 15.—). — 13. Archiv für Präsides. Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Herausg. unter Mitwirkung mehrerer Vereinspräsides von der Zentralstelle des *Kathol. Volksbundes* für Österreich. Verlag des Kath. Volksbundes f. Öst. Wien I, Predigergasse 5. (Jährl. 8 Hefte. K 4.—). — 14. Andere Zeitschriften und Behelfe für Jugendpflege.

Verschiedenes. 15. Zu *Linden's* Katechismusarbeit. — 16. *Georg Deubig*, Betrachtungen, zunächst für die Jugend. Hauptsächlich zum Gebrauche für die öftere und tägliche Kommunion unter Zugrundelegung des Katechismus u. der bibl. Geschichte. Limburg a. L. 1914, Gebrüder Steffen. 581 S. Geb. M 1.50. — 17. Derselbe, Exerzitien-Vorträge für die Jugend. Zum Gebrauche der Seelsorger für die Vorbereitung der Jugend auf die feierliche Kommunion, auf die Ablegung der Taufgelübde, auf die hl. Firmung. Limburg a. L. 1916, Steffen. 208 S. M 2.—, geb. M 2.80. — 18. *Hieronymus Wilms O. Pr.*, Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Mit 10 Bildern von *Raym. van Bergen O. Pr.* Freiburg i. Br. 1916, Herder. (XIV + 280 S. 8°. M 3.—). — 19. *Johann B. Vianney*, Goldkörner aus den Reden und Katechesen des sel. —, gesammelt von *Leonz Niderberger*. Limburg a. L. 1916, Steffen (240 S. 8°. M 2.—). — 20. *Ladislaus Pámer S. J.*, Die Quelle des Friedens. Praktische Unterweisungen zum würdigen Empfang der hl. Sakramente der Buße u. des Altares mit e. Anhang von Gebeten, zunächst für die studierende Jugend. 2., verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1916. Herder (X + 404 S. 24°. Geb. M 1.80 u. höher). — 21. Schulrat *Schreff* und Hilfsschularzt Dr. *Steinhaus*, Das schwachsinnige Kind in der normalen Volksschule. Anleitung zur prüfenden Be-

obachtung der leistungsunfähigen und zur zweckmäßigen Behandlung der als schwachsinnig erkannten Kinder in Erziehung und Unterricht der Volksschule. Im Auftrage der Kön. Regierung zu Arnsberg verfaßt. Arnsberg i. W., J. Stahl (60 S. 8° M 1.—). — 22. Dr. *Jos. Froberger*, Unsere literarischen Aufgaben. Bonn 1916, Verl. des Borromäusvereins (43 S. 8° M —.50). — 23. *Adolf Bertram*, Fürstbischof von Breslau, Kirche und Volksleben. Hirtenworte über einige kirchliche Aufgaben unserer Zeit. Breslau 1916, Aderholz (446 S. 8°. Ppb. M 4.—, Lwb. 5.—).

1. Große Anerkennung gebührt dem Herausgeber wie auch dem Verleger des pädag. Lexikons für das tapfere Durchhalten in der Fortführung eines so großen Unternehmens. 1913 erschien der erste Band, und 1915 ist trotz der Kriegsschwierigkeiten schon der vierte, vorletzte Teil da! Somit werden wir für die pädagogischen Aufgaben der Friedenszeit mit einem reichen Rüstzeug versehen sein. Der vorliegende 4. Band enthält die große Gruppe von Stichworten (Sp. 648—930), die mit „Schule“ zusammenhängen, von „Schul-Akten“ bis „Schul-Weg, darunter: Schularzt (von *A. Baur*), Schulaufsicht (*J. Wolff* u. *G. Wunderle*), Schülerbibliotheken (*Kiesgen* u. *Metzen*), Schulgemeinde (*Körnig*), Schulgottesdienst (*Bürgel*), Schulhygiene (Arzt *J. Weigl.*) Schulordnungen (*Toischer*), Schulpolitik (*J. Wolff*), Schulschwestern (*Heimbucher*), Schulstatistik (*Brüning*), Schulvereine (*F. Weigl, Eberhard, Roloff*), Schulverfassung (*Rheinländer*). „Schulorganisation“ im Sinne des planmäßigen Aufbaues des gesamten Bildungswesens ist nicht in diese Gruppe aufgenommen; wenigstens die Verweisung auf die entsprechenden Fundstellen wäre hier nicht überflüssig gewesen.

Zur Andeutung des reichen Inhaltes seien noch einige Artikel genannt: Preußens Schulwesen (Sp. 16—49, von 5 Mitarbeitern), Privatlektüre (*Kiesgen* und *Widmann*), Privatschulen (*J. Weber*), Projektionsapparat und Skioptikon (*Weissenberger*), Protestantische Pädagogik (*Willmann*), Psychologie (*Geyser*), Psychopathologie und Psychotherapie (Sanitätsrat *Bergmann*), Pythagoreische Pädagogik (*Willmann*), Ratichius (*Toischer*), Realgymnasium und Realschule (*Schmitz-Mancy* u. *Thumser*), Reformschulen (*Pigge* u. *Roloff*), Religionspsychologie (*Krus*), Rhetorik (*N. Scheid*), Roman (*Kiesgen*), Rousseau (*Cl. Baeumker*), Schiller als Erzieher (*Menne*), Schundliteratur (*St. Reinke*), Selbsterziehung (*Roloff*), Selbstverwaltung der Schüler (*F. Cramer*), Sitte und Sittlichkeit (*Mausbach*), Sokrates (*Schenkl*), Sozialdemokratie und Schule (*Habrich*), Sozialpädagogik (*Willmann*). Spiel, Sprache, Sprachen, Staat finden ausgiebige Behandlung; über

ausländisches Schulwesen unterrichten die Artikel: Rumänien, Rußland, Schweden, Schweiz, Südamerika.

Der Herausgeber *E. Roloff* begnügt sich nicht mit der mühevollen rein redaktionellen Arbeit, deren Geschick mit dem Fortschreiten des Werkes immer vorteilhafter hervortritt, sondern er ist wieder mit vielen Beiträgen vertreten, deren mancher (z. B. der Hinweis auf J. Th. Rottels' Verdienste) eine neue Bereicherung der wissenschaftlichen Pädagogik bedeutet. Besondere Anerkennung verdient die taktvolle Rücksicht, mit der heiklere, auch unter katholischen Pädagogen umstrittene Themen aufgeteilt und durchgeführt worden sind; auch wer da und dort seine eigenen Ansichten nicht stark genug betont finden sollte, wird darum noch nicht leicht über Unbilligkeit sich beschweren können. Ganz übers zulässige Maß regt sich „Die Deutsche Schule" (1916, Maiheft S. 305) auf, weil im Artikel „Schulaufsicht" der „Deutsche Lehrerverein" zu ungünstig beurteilt worden sei. Im übrigen ist aber für denselben Kritiker auch der vierte Band wieder ein Zeugnis, daß „das Lexikon in Hinsicht auf die Begrenzung, Anordnung und Darstellung des Stoffes äußerst geschickt angelegt ist und daß sehr viele Aufsätze den Auskunftsuchenden vortrefflich beraten".

2. *G. M. Dursch* (geb. 1800 zu Deggingen in Württemb., gest. 1881 als Stadtpfarrer u. Dekan in Rottweil) hat sich hauptsächlich durch seine Arbeiten über christliche Kunst und Symbolik einen geachteten Namen erworben. Aber vielleicht wird seine 1851 erschienene „Pädagogik", trotzdem ihr bisher nicht die gebührende Beachtung zuteil geworden ist, einst doch noch als sein verdienstvollstes Werk anerkannt werden. Jedenfalls ist die jetzige Zeit, die so sehr zur Besinnung auf die ewigen Wahrheiten drängt, sehr geeignet für die neue Herausgabe des eigenartig vorzüglichen Buches.

Am besten charakterisiert es *Dursch* selbst (Vorw.): „Da die christliche Religion die einzige ist, welche den Menschen nach all seinen Kräften und Beziehungen ergreift und die Bestimmung hat, den Menschen wieder zu dem zu machen, der er vor der Sünde war, also zu einem wahren, vollkommenen Menschen, erhellet von selbst das Törichte und Unfruchtbare einer Erziehungslehre, welche von der christlichen Religion ganz absieht. Wenn . . . die christliche Religion und Kirche die einzig wahre Erziehungslehre und Erziehungsanstalt in der Welt ist, muß man sich nur wundern, wenn man die pädagogischen Lehrbücher überschaut, daß viele ganz Umgang von dem Christentum genommen und sich auf rein philosophische Zeitansichten gegründet, und andere nur stück- und teilweise sich demselben ge-

nähert haben. Der Verfasser möchte daher mit diesem Werke eine Erziehungslehre geben, welche von dem Geiste des katholischen Christentums ausgeht und sich in diesem abschließt, und zeigen, daß nur diejenige Erziehung eine wahre und fruchtbare ist, welche in dem christlichen Geiste beginnt und endet".

Klar stellt der Herausgeber Dr. *Kahl* (S. 1—30) die Verdienstlichkeit und Bedeutung eines so konsequent katholischen pädagogischen Systems heraus, ohne aber die noch vorhandenen Mängel zu verschweigen. Hauptsächlich die allzu breite Anlage der vorwiegend theologischen Abschnitte dürfte mit schuld gewesen sein, daß die Arbeit von *Dursch* bis jetzt noch nicht den wünschenswerten Einfluß ausüben konnte. *K.* hat versucht, die erforderlichen Kürzungen, am ausgiebigsten in den Ausführungen über die priesterlich- und prophetisch-pädagogische Tätigkeit der Kirche vorzunehmen — so viel sich bei einer ersten Durchsicht urteilen läßt, mit geschickter Hand. Gewiß entbehrt manches von dem Weggelassenen nicht der pädagogischen Bedeutung, z. B. die Abschnitte über das Heidentum; aber ohne einschneidende Umarbeitungen wäre die Absicht des Herausgebers beeinträchtigt worden, dem Buch ein zeitgemäßes Aussehen zu geben. Zweifellos ist seine pietätvolle und verständige Mühe um das bedeutende Werk ein sehr dankenswerter Beitrag zum Ausbau einer wirklich katholischen und dabei auf der Höhe berechtigter Zeitanforderungen stehenden Erziehungslehre.

3. Das groß angelegte Werk von Prof. *Willems* ist die Frucht eines für Lehrer und Lehrerinnen veranstalteten philosophisch-pädagogischen Vortragskursus. Den vorliegenden zwei Bänden (Sinnesleben, Geistesleben) soll noch ein dritter folgen (sittliches Leben). Anscheinend ging das Bestreben bei den einzelnen Vorträgen dahin, jedesmal ein möglichst abgeschlossenes Ganzes zu bieten. Das führt zu einer wohltuenden Klarheit in der Disposition und Durchführung jedes Vortrages. Schwieriger war es, mit der Vortrags-Form eine analoge Übersichtlichkeit in der Gesamt-Anordnung des ganzen Werkes zu verbinden und ihm eine allseitig befriedigende Vollständigkeit zu geben. *W.* selbst sagt hierüber: „Da die Kräfte des Menschen eine natürliche Einheit bilden und sich gegenseitig durchdringen und ergänzen, so war es nicht zu vermeiden, daß in allen drei Teilen öfter Gegenstände berührt werden, welche an sich in andere Teile gehören, aber nicht gut aus dem Zusammenhang gerissen werden konnten" (Vorw.). Von dieser nicht ganz überwundenen Schwierigkeit abgesehen, bringt das Werk eine erstaunliche Fülle ausgezeichneter, auf die gesunde aristotelisch-christliche Philosophie sowie auf ge-

sicherte Ergebnisse exakter neuerer Forschung gestützter Erörterungen über die Fragen, die für einen richtigen Betrieb der Bildungs- und Erziehungsarbeit in Betracht kommen. Die direkt pädagogischen Folgerungen deutet *W.* meistens nur kurz an; vornehmlich zielt er auf die philosophische und psychologische Grundlegung, aber eben diese Grundlage wird dem Pädagogen feste Sicherheit und Erfolg in seinen eigensten Aufgaben verbürgen.

Aus dem „Norm"-Aufdruck der einzelnen Druckbogen und aus andern Anzeichen möchte man schließen, daß anfänglich „Grundfragen der Psychologie und Pädagogik" behandelt werden sollten, während der jetzige Titel „G. d. Philos. u. P." dem wirklichen Inhalt besser entspricht; der zweite Band greift ja auch stark in das Gebiet der Metaphysik ein. — Die Ausführungen „Pädagogik und Psychologie in ihrer gegenseitigen Beziehung" (I 1—29) würden durch eine bestimmtere Fassung des Verhältnisses zwischen Unterricht und Erziehung sowie zwischen natürlicher und christlicher Erziehung noch gewonnen haben. — Hoffentlich läßt der dritte Band des Werkes nicht zu lange auf sich warten.

4. a) Seit dem 18. Jahrh. haben in den pädagogischen Bewegungen die Erziehungsschriften in erzählender Form eine nicht geringe Rolle gespielt; man denke an *Rousseaus* Emil. Es wäre nur zu wünschen, daß auch die katholische Pädagogik sich dieses Mittels kräftig bediene, bevor pädagogische Romane schlimmster Tendenz den Büchermarkt überschwemmen. Ein guter Beitrag zur erzählenden pädagogischen Literatur ist die Schrift „Am Wege des Kindes. Ein Buch für unsere Mütter" von *Nik. Faßbinder,* kgl. Konrektor in Trier (Freiburg i. Br. 1916, Herder. 396 S. M 3.—). Vom kunstliterarischen Standpunkt könnte ja freilich an dem Buch leicht mancher Schönheitsfehler entdeckt werden; immerhin ist diese Erzählung der Erziehungsgeschichte zweier Geschwister aus gut bürgerlichem Stande angenehm zu lesen und kann viel zur Hebung der pädagogischen Weisheit im katholischen Volke beitragen. — Zu den besten „Entwicklungsromanen" gehört „La maison" von *Henry Bordeaux.* Vor kurzem ist er unter dem bestimmteren Titel „Der Irrweg der Freiheit" in deutscher Übertragung von *H. Kerner* (Dr. *Herm. Cardauns*) erschienen (Köln, J. P. Bachem. 316 S. M 4.—). Der „Irrweg" sind Rousseau'sche Ideen, denen ein Enkel durch seinen verblendeten Großvater zugeführt wird. Der Vater versucht, den Verirrten zurückzubringen, lange erfolglos; erst das Sterbebett des Vaters bewirkt die Umkehr. *H. Bordeaux* ist bekannt durch sein unermüdliches Eintreten für Wiederherstellung des in Frankreich so arg zerrütteten Heiligtums der Familie.

b) Allem Anschein nach werden künftig auf staatliche pädagogische Maßnahmen die privaten Bemühungen um Unterricht und Erziehung größeren Einfluß erhalten, als das bisher der Fall war. Für das vom Staate so spät entdeckte Gebiet der „Jugendpflege" (vgl. weiter unten S. 563) ist das wiederholt ausdrücklich ausgesprochen worden. Auch die vor kurzem erfolgte Errichtung und Zusammensetzung des „Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht" in Berlin (Potsdamer-Str. 120) beweist dies. Es bezweckt nach einer Ansprache des preuß. Kultusministers am 21. März 1915, „für das gesamte weitverzweigte, vielgestaltete Gebiet des Erziehungs-und Unterrichtswesens eine gemeinsame zentrale Sammel-, Auskunfts- und Arbeitsstelle zu schaffen, deren Mangel sich immer mehr geltend machte . . . Schulmänner, Kommunalbeamte, Vertreter von Vereinen und sonstigen Interessentenkreisen sollen in Arbeitsausschüssen dem Institut zur Seite stehen". Daher können die katholischen Pädagogen nicht unbeachtet lassen, was zum wissenschaftlichen Ausbau der Pädagogik auch durch die verschiedenen Arbeitsgemeinschaften privaten Charakters geleistet wird, um in entsprechender Weise auch den katholischen Einfluß für die Zukunft zu sichern. Gute Hilfsmittel hiefür sind im dritten und vierten „Jahrbuch der Pädagog. Zentrale des D. Lehrervereins" 1913 und 1915 zu finden (Leipzig, Jul. Klinkhardt). Dort wird im Abschnitt „Ausbau und Pflege der Pädagogik als Wissenschaft" eingehend berichtet über: Das Leipziger Institut f. experimentelle Pädagogik u. Psychologie, Das pädagogisch-psychologische Institut München, Die wissenschaftlichen Vorlesungen des Berliner Lehrervereins, Die Vereinigung für Kinderkunde im Frankfurter Lehrerverein, Die Institute für Jugendkunde in Hamburg und Bremen usw. — Auch die Schrift: „Forschung u. Unterricht in der Jugendkunde. Erster Teil: Systematische Übersicht über die bestehenden Veranstaltungen (in Deutschl. u. in anderen Ländern)" von *O. Lipmann* und *W. Stern* (Leipzig 1912, Teubner. 42 S. gr. 8°) gibt gute Zusammenstellungen; eine Fortsetzung will „Kritisches und Programmatisches" bringen.

5. Prof. *Faßbender* beginnt seine Erörterungen mit dem Hinweis auf die Beispiele erstaunlicher Energie, die uns der Weltkrieg vor Augen geführt hat. Und doch, sagt er, „ist nicht zu leugnen, daß mancher Held, der sich durch äußeren Kampfesmut ausgezeichnet hat vor dem Feinde, durch Mangel an Selbstzucht schnöder Leidenschaft erlegen ist. Das Bild von Samson und Delila kehrt in der Menschheitsgeschichte immer wieder. Das gibt zu denken, was es denn eigentlich auf sich habe mit dem menschlichen Wollen". — Die Anordnung des Buches ist diese: Zuerst

wird das Wollen nach seinen wesentlichen Merkmalen und nach seiner hervorragenden Stellung unter den Betätigungen und Fähigkeiten des Menschen klar gezeichnet. Schon hieraus ergibt sich die Berechtigung des Titels „Wollen eine königliche Kunst" sowie die Einsicht, worin eigentlich die Willensschwäche besteht und wie sie planmäßig zu bekämpfen ist. Nach einem weiteren Abschnitt über „Wille und Umwelt" werden die Fragen über „Willenseinrichtung und Lebensziel — christliche Aszese und natürliche Willensbildung — Gott und die Seele" mit der besonderen Absicht behandelt, den Einklang zwischen berechtigten Erfordernissen natürlicher Willensbildung und christlicher Aszese herauszustellen. In schönster Weise tritt dann dieser Einklang in dem letzten ungemein praktischen Abschnitt „Das Geheimnis der Tatkraft" hervor. Ein Anhang gibt wertvolle Winke „zum Studium der in der katholischen Kirche gebräuchlichen Methode der Willensbildung"; hauptsächlich handelt es sich hier um die „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius.

*F.* hat es verstanden, mit dem gelegentlichen Eingehen auf recht schwierige Fragen und mit der Verarbeitung einer sehr umfangreichen Literatur eine leicht verständliche, anziehende Darstellungsart zu verbinden. Das Buch ist in der großen Menge der neueren Schriften über Willensbildung und Selbsterziehung zu dem Allerbesten zu zählen.

Mancher Leser wäre dankbar für eine genauere Angabe der Fundstellen für die eingeflochtenen Zitate, wenigstens soweit bedeutendere Schriften in Betracht kommen. — Der reiche Inhalt des Buches hat in dessen mittleren Partien die Klarheit der Disposition ein wenig beeinträchtigt; es wäre kaum ein Nachteil, wenn die eine oder andere etwas abliegende Frage ausgeschaltet würde. Hie und da — nicht oft — wäre eine präzisere Fassung wünschenswert, z. B. bei der Definition des Lebens (S. 52, 54): „Verwirklichung des Wesens der Seele, als sich vollziehend gedacht"; S. 184: „Die Mittel zum sittlichen Fortschritt [nach dem Zusammenhang ist auch die übernatürliche Sittenordnung einbegriffen] müssen, psychologisch betrachtet, mit den Mitteln natürlicher Willensbildung zusammenfallen . ."; S. 216 die Stelle vom „Unterbewußtsein".

6. Die Schrift von *Beßmer* ist in dieser Zeitschrift schon besprochen worden (1915, S. 759); weil sie aber zu *Faßbenders* Buch eine gute Ergänzung bietet, verdient sie eine nochmalige Erwähnung. Eingehender als letzterer es beabsichtigt hatte, gibt *B.* zuerst die streng philosophischen Analysen und Begriffsbestimmungen des Wollens in seinen vielfachen Betätigungen und

Beziehungen (S. 1—110); dann folgt eine vorzügliche Darstellung der Krankheitserscheinungen im Willensleben (111—158). Hierauf (159—270) wird in wohltuend klarer Einfachheit die Erziehung zum Wollen nach dieser Reihenfolge behandelt: Begriff, Möglichkeit u. Stufen der Willenserziehung; Belehrung; Gewöhnung an Zucht, Ordnung u. geregelte Arbeit; Stille Eroberung des Willens (gute Stimmung, Hochschätzung des Erziehers, Belohnung u. Strafe); Befreiung des Willens (von der Herrschaft des augenblicklichen Eindrucks, der Einbildung, des sinnlichen Begehrens, der äußeren Feinde); Heilpädagogik; Christentum und Willensbildung.

Einige Abschnitte, namentlich in den philosophischen Untersuchungen, werden, obschon auch die neuere experimentierende Psychologie genügend verwertet wird, als trocken und allzu nüchtern erscheinen; umso mehr ist man von dem Ergebnis befriedigt. Der Gewinn aus dem Buche ist: klare Übersicht über die nicht wenig komplizierten Wege und Vorgänge im Willensleben und richtige Bewertung der einzelnen Mittel zur Willensbildung, namentlich des Glaubens- und kirchlichen Lebens.

7 u. 8. Auch P. *Mohrs* und *Ströbeles* Beiträge zur Charakterbildung bestätigen die Überlegenheit einer konsequent religiösen Pädagogik vor den so vielfachen Versuchen, mit naturalistischen Erziehungsgrundsätzen zum Ziel zu kommen; und die ganze Durchführung und Darstellungsart beider ist des bedeutenden Gegenstandes würdig. *Mohr* will die Notwendigkeit ernster Willenskultur hauptsächlich durch eine Menge von Aussprüchen berufener Zeugen erweisen. Vielleicht geschieht hierin des Guten doch etwas zu viel; einige Autoren, besonders *Alb. M. Weiß* und *Fr. W. Foerster*, füllen manche Seite aus. Im übrigen ist die Zusammenstellung und Verarbeitung geschickt und zielsicher.

Einige Zeugen passen in die sonst gute Gesellschaft nicht recht hinein: Z. B. dem Arzt *Marcinowski* sollte nicht so viel Ehre erwiesen werden, da manches in seinen literarischen Arbeiten an berüchtigte Kapitel der „Psychoanalyse" erinnert. Auch *Masaryk* ist längst, nicht etwa erst infolge seiner bekannten Kriegsaffaire, kein geeigneter Zeuge für die katholische Wahrheit. Falls nach dieser Richtung das Buch einige Kürzungen erfahren und dafür etwas mehr über die Gegenstände des rechten Wollens gesagt würde, so hätte man hier ein tadellos schönes Werk vor sich und eine Fundgrube brauchbarsten Materials für alle Arten von Unterweisungen über die Willens- und Charakterbildung in ihren Zusammenhängen mit Verstand, Herz, Familie, Schule, Zeitgeist, Kultur, Kunst, Arbeit, Religion. Der Ab-

schnitt über „Leidenschaften“ könnte für die Praxis fruchtbarer werden, wenn etwas mehr die Notwendigkeit ganz konkret gehaltener Unterweisung berücksichtigt würde.

Der Titel des Büchleins von *Ströbele*, wie auch die poetisch klingenden Überschriften der einzelnen Kapitel könnten vermuten lassen, es handle sich um etwas einseitig Schöngeistiges. In Wahrheit sind es sehr solide, zu schön abgerundeten Vorträgen oder Lesungen verarbeitete Unterweisungen an die studierende Jugend, wirklich eine sehr befriedigende „Antwort auf Erlauschtes und Erlebtes während sechsjähriger Studentenseelsorge, ein Beitrag zur Lösung brennender Jugendfragen, die in Jahren engster und innigster Fühlung mit Jugendsorgen und Jugendfreuden, Jugendkämpfen und Jugendsiegen“ den Verf. beschäftigt haben (Vorw.). Zwar nicht alle Fragen der „Charakterbildung und Seelenkultur“ wollte *St.* beantworten, aber was er behandelt, ist wichtig und wird in edel gehobener Sprache sachlich sehr gut erledigt. Je nach der Verfassung der jugendlichen Leser oder Hörer, für die man das Buch benützen will, wird es ein Leichtes sein, da und dort ein erläuterndes Wort beizufügen oder den Ausdruck nüchterner zu wählen, damit der Sinn der wunderschönen Ausführungen ja richtig genommen werde. Die Gegenstände der einzelnen Abschnitte sind: I. Erhabenheit des wahren Charaktermenschen, Arbeit, Selbständigkeit u. Selbstachtung, Wahrhaftigkeit, Kleinarbeit, Güte, Anstand, Keuschheit; II. Seelenpflege, Gnadenschmuck, Gebet, Beicht, Kommunion, Erinnerung an die erste Kommunion, Meßopfer, Herz Jesu, Maria, Exerzitien, Ewigkeitsstimmung.

9. An Prof. *Mausbach's* Schrift, obgleich schon vor 5 Jahren erschienen, muß bei der wachsenden Vorliebe für Bücher über Charakterbildung deshalb erinnert werden, weil sie nachdrücklich auf die tiefsten und darum auch tragfähigsten Grundlagen der gottgewollten Willens- und Seelengröße hinweist. Zwar hat der hl. Thomas nicht im Zusammenhang über „Charakterbildung“ geschrieben. Aber das Bild, das *M.* aus vielen einschlägigen Bemerkungen des Heiligen über die menschliche Natur, über sittliche Ordnung, über den Willen und das Gemüt und schließlich über die natürliche Weihe des Charakters zusammengestellt hat, beweist, daß die alte Ethik an Geschlossenheit, Wirklichkeitssinn und Erhabenheit hinter keinem anderen Systeme zurücksteht. Es wäre eine dankbare Aufgabe, auf der von *M.* vorbereiteten Grundlage eine vollständige, auch auf die neuere Psychologie achtende „Charakterlehre“ aufzubauen.

10. Die Zusammenstellung „Jugendpflege und Charakterbildung" will der Verfasser so verstanden wissen: „Wert und Ziel aller Jugendpflege liegt in einer möglichst durchgreifenden Charakterbildung der heranwachsenden Generation" (Vorw.). Der Reihe nach wird mit steter Rücksicht auf Charakterbildung das Berechtigte und das Gefährliche der Körperkultur dargelegt, das Unzulängliche der heute üblichen Arten geistiger Fortbildung aufgedeckt und dann die charakterbildende Macht der Religion daraus hewiesen, daß sie allein mit Sicherheit bestimmte Ziele und feste Normen für das Leben aufstellt, sowie wirksame Antriebe zur rechten Lebensführung gibt; daraus läßt sich leicht das richtige Urteil über die sozialistische und die interkonfessionelle Jugendpflege ableiten, die *K.* recht eingehend darstellt. Daß er dabei die unerquickliche Geschichte der „Wandervogel"-Bewegung in ihren ersten Jahren nicht schweigend übergeht, ist sehr gut, weil man hierüber selbst an den zuständigen Stellen nicht gern klare Auskunft erteilt, obwohl doch jede Einrichtung am ehesten aus ihrer Entstehungsgeschichte richtig bewertet werden kann. Weiter kommt *K.* auf den charakterbildenden Einfluß des Jugendpflegers selbst; ihm hauptsächlich weist er, und mit Recht, die Aufgabe zu, den zerstörenden Gegensatz zwischen den Anforderungen der Lehre Christi und des wirklichen Lebens der Menschen durch seine eigene Persönlichkeit auszugleichen. Einige besondere Charakteraufgaben (namentlich Wahrhaftigkeit) und besondere Charaktermittel (Christusliebe, Marienverehrung, Exerzitien) beschließen das prächtige, von Liebe zur arg gefährdeten Jugend und zur Kirche durchglühte Buch. Obschon es zuerst für die Jugendpfleger geschrieben ist, so eignen sich doch sehr große Teile auch zur Unterweisung der Jugendlichen selbst. Die Gefahren einseitiger Körperkultur finden sich kaum anderswo so gut und umsichtig dargestellt wie hier in *K.s* Buch. Es verdient die freudige Aufnahme, die ihm schon zuteil geworden ist.

Zwei kleine Wünsche: S. 182 sollte die erste Hälfte des Abschnittes, der mit den Worten beginnt: „In Gott sind die größten Gegensätze zu harmonischer Einheit verbunden", umstilisiert und namentlich die „Kontraste in Christus" nicht so nahe mit „innerm Zwiespalt gerade in reichsten menschlichen Naturen" zusammengestellt werden. — Bei aller Berechtigung des über die Macht lebendigen Beispiels Gesagten (157 ff) ist es doch auch Tatsache, daß gerade die Altersstufe 14—18 gründlicher geistiger Durchbildung bedarf; der studierenden Jugend ist da einst das alte gesunde Bildungssystem mit seinem Philosophie-Kurs zu Hilfe gekommen; für die arbeitende Jugend hatte die alte Zeit in ihren durch und durch reli-

giös beseelten sozialen Einrichtungen andere Stützen, heute muß bei deren Mangel eine umso gründlichere geistige Schulung — selbstverständlich im Verein mit dem lebendigen Beispiel — gegen äußere Versuchungen zum Unglauben und gegen die eigene erwachende Zweifel- und Kritisiersucht arbeiten.

11. Mit noch größeren Schwierigkeiten als die männliche Jugendpflege hat die Obsorge für die weibliche Jugend zu kämpfen; da ist manche wichtige Frage noch theoretisch, geschweige denn in der praktischen Durchführung, über ein unklares, verworrenes Vorstadium nicht hinausgekommen. Nun nimmt ein anonymer „Beobachter“ in einem kleinen Schriftchen das Wort zu der schwierigen Angelegenheit. Er bietet weit mehr als der Titel der vorzüglichen Abhandlung vermuten läßt. Die abscheuliche Würdelosigkeit, die bei einem Teil der Frauenwelt jetzt in der Kriegszeit ans Tageslicht getreten ist, bildet nur den Ausgangspunk für die Aufhellung der Ursachen der vorhandenen großen Schäden im weiblichen Geschlecht. Das ist einmal eine konkrete Analyse der Naturtriebe, des Familienlebens, der wirtschaftlichen, sozialen und modern geistigen Verhältnisse, der Mängel in den staatlichen Vorkehrungen und im Schulbetrieb. Hierauf werden ebenso konkret und in folgerichtiger Anordnung die Mittel zur Überwindung der Schäden angegeben. Das Schriftchen ist ein ganzes Programm für diesen so wichtigen Teil der Jugendpflege. Vielleicht ist die am Schluß ausgesprochene Hoffnung, daß sich der Staat infolge der Kriegserfahrungen künftig wenigstens gegen die öffentliche Unsittlichkeit kräftiger und der kirchlichen Erziehungsarbeit hilfreicher erweisen werde als vor dem Kriege, etwas optimistisch; umso notwendiger ist „Selbsthilfe“, und für deren Organisation gibt der „Beobachter“ sehr dankenswerte Weisungen. Seine Schrift gehört zum Besten, was in unseren Tagen über die Erziehung der heranwachsenden weiblichen Jugend veröffentlicht worden ist.

12. Für größere Jugendpflege-Organisationen und für eingehendere Studien über die Vorgänge auf diesem Gebiete wird das „Handbuch für Jugendpflege“ nicht zu entbehren sein. Die Herausgeberin, „Deutsche Zentrale für Jugendfürsorge“[1]), be-

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit der für die Jugendpflege gleichfalls sehr tätigen „Zentralstelle für Volkswohlfahrt“, deren monatlich erscheinender „Ratgeber für Jugendvereinigungen“ über die gesamte Jugendpflege durchaus objektiv zu berichten trachtet (steht im 10. Jhg. Jährl. M 1.—. C. Heymanns Verlag Berlin W 8, Mauerstr.).

müht sich nach ihrer Selbstcharakteristik, „möglichst viele Gebiete der Jugendpflege und Jugendfürsorge durch eine praktische Arbeitsgemeinschaft der verschiedenen kirchlichen, politischen und sozialen Parteien zu neutralisieren“ (Handb. der Jugendpfl. S. 549). Das muß man bei der Benützung des Handbuches besonders in den Partien, wo Grundsätzliches erörtert wird, beachten; auch die bloß berichtenden Abschnitte verlangen hie und da eine Ergänzung (z. B. die Vorgeschichte der jetzigen Wandervogel-Bewegung; in der Feststellung der Ursachen der vielen Mißstände bei der schulentwachsenen Jugend kommt der Hauptschuldige, nämlich der Liberalismus, allzu glimpflich davon: bei den Literaturangaben vermißt man manche katholische Schrift). Unbedingt wird man neben dem Handbuch noch andere Behelfe benützen müssen, am besten Dr. *Jauch*'s „Moderne Jugendpflege“ (vgl. oben S. 151). Dennoch bringt das Werk viele ausgezeichnete Beiträge zur Jugendpflege von bewährten Mitarbeitern.

Die Disposition des Handbuches ist in kurzer Übersicht diese: I. Allgemeine Grundlagen (Lebens- und Bildungsstand der heutigen Jugend: jugendliche Landbevölkerung, Großstadt, Bürgersohn, Bürgerstochter, Gymnasiast u. Universitätsstudent, die höhere Tochter; Psychologie, Physiologie, Hygiene des Entwicklungsalters; die Jugend im Recht und Staat, in der Volkswirtschaft; Unterrichts- u. Bildungsfragen). II. Träger und Formen der Jugendpflege (Jugendvereine u. Jugendheime; Jugendpflege im Anschluß an die Volks- und Fortbildungsschule, in der Großindustrie, in Berufsorganisationen, in staatlichen und kommunalen Verwaltungsbezirken; Jugendorganisationen zur Hebung der Volks- u. Wehrkraft u. s. w.), Zentral-Organisationen und Organe (Orts-, Kreis-, Bezirksausschüsse, konfessionelle, interkonfessionelle, sozialdemokratische Jugendvereine), Aufgaben (religiös-sittliche, ästhetische, literarische Bildung, Handfertigkeit, Unterhaltung, staatsbürgerliche Erziehung; Turnen, Sport, militärische Gelände- u. andere Spiele; wirtschaftliche Förderung der Jugendlichen), Ausbildung von Jugendpflegern. — Zu den praktisch-lehrreichsten Beiträgen gehört der von Pfr. Dr. *Kruchen* über seine Jungfrauenkongregation und Mädchenfortbildungsschule in Hochneukirch bei M. Gladbach.

13. Im September 1915 fanden sich eine Anzahl österreichischer Jugendpräsides aus 12 Diözesen zu einer Konferenz in Wien ein. Der wichtigste Beratungsgegenstand betraf die Schaffung eines Zentralsekretariates für die österreichischen katholischen Jünglingsvereinigungen. Im Zusammenhang damit wurde beschlossen, des schon seit 5 Jahren bestehenden „Archiv für Praesides“ sich als Organs zum Austausch der Erfahrungen und Anregungen auf dem Gebiet der Jugendpflege zu bedienen.

Jetzt liegt es am österreichischen Klerus, dem sehr geschickt redigierten „Archiv" die gebührende Unterstützung zuteil werden zu lassen.

Der letzte Jahrgang des Archivs enthält außer eingehenden Berichten über die erwähnte wichtige Praesides-Konferenz Abhandlungen über „unser Unterhaltungswesen", über Jugendvereinsarbeit zur Kriegszeit, militärische Jugendvorbereitung, über die Stellung des Priesters in den Jugendvereinen, Pflege des Volksgesanges, ferner ausgiebiges Vortragsmaterial, Winke für die Vereinspraxis, Nachrichten aus dem Organisationsleben, Literaturberichte.

14. a) Die zwei wichtigsten, durch den Krieg stark beeinflußten Fragen der Jugendpflege sind wohl gegenwärtig: die militärische Vorbildung und die schon (S. 564) erwähnte weibliche Jugendpflege. Die erstere Angelegenheit wurde in ihrer Entwicklung von den katholischen Zeitschriften „Jugendführung" (mit ihren zwei Begleit-Zeitschriften „Korresp.-Bl. f. kath. Jugendpräsides" und „Jugendverein" für Vorstandsmitglieder u. Mitarbeiter) und „Jugendpflege"[1]) sorgfältig verfolgt, und zweifellos haben die von ihnen gebrachten und weithin angeregten Erörterungen zu der Klärung mit beigetragen, die in der nicht wenig heiklen Frage allmählich einzutreten beginnt. Die Warnungen vor einseitiger Betonung des rein Militärischen auf Kosten des sittlich Erziehlichen sind nicht ohne Wirkung geblieben, wie die neueren staatsbehördlichen Verfügungen zeigen[2]). Zu der zweiten wichtigen Frage, weibliche Jugendpflege, findet man in der Münchener Monatsschrift „Jugendpflege" wertvolle Beiträge. — Es ist eine wahre Freude, dem Fortgang der katholischen Jugendpflege zu folgen, wie er sich in den Zeitschriften und anderen Veröffentlichungen des Düsseldorfer Generalsekretariates und der süddeutschen Verbandszentrale in München wiederspiegelt.

b) Über die militärische Jugendvorbildung in Österreich unterrichten am vollständigsten die „Mitteilungen des k. k. Reichsbundes der patriotischen Jugendorganisationen Österreichs" (jetzt

---

[1]) „Jugendführung. Zeitschr. f. Jünglingspädagogik u. Jugendpflege" wird vom Generalsekretariat der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands, Düsseldorf Schadowstr. 54 herausgegeben; „Jugendpflege" erscheint in München. Leohaus.

[2]) Man sehe z. B. die im „Jugendverein" 1916, H. 2 u. 3 abgedruckten ministeriellen neuen „Erläuterungen u. Ergänzungen zu den Richtlinien [vom Aug. 1914] für die milit. Vorbildung der älteren Jahrgänge der Jugendabteilungen".

im 3. Jahrg., monatlich ein Heft; Verwaltung: Wien I Wollzeile 11). Obwohl konfessionell „neutral“, beachtet das Blatt die katholische Jugendbewegung in zufriedenstellender Weise. Weniger befriedigt das eben erstandene für die Jugend selbst bestimmte „Jung-Österreich“ (nicht zu verwechseln mit der schon länger bestehenden gleichnamigen Zeitschrift des katholischen Jünglingsvereins Wien-Mariahilf). In den ersten Heften erscheint da die konfessionelle „Neutralität“ bis auf den Gefrierpunkt zugespitzt, und das ist nun einmal nicht die Atmosphäre, in der die Jugend gut gedeihen könnte. Vielleicht wird es damit noch besser — dennoch sollte man die eben erstehende katholische Jugendpflege-Zentrale in Wien in ihrem Bestreben möglichst unterstützen, die schon bestehenden Jugendschriften, besonders „Edelweiß“ (Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus) und „Jugendwacht“ (Wien I Stephanspl. 6) zu vervollkommnen.

c) Daß gar kein Grund vorhanden ist, gerade auf dem Gebiete der Jugendpflege die religiöse und konfessionelle Richtung irgendwie zu bemänteln, das erweist auch der schon 1912 erschienene Bericht: „Der Kampf der Parteien um die Jugend. Ein Erörterungsabend“ (Berlin, Otto Liebmann. 86 S. M 1.50). Veranstalterin der Diskussion war die neutrale „D. Zentrale f. Jugendfürsorge“ (vgl. oben S. 564 f). Zum Worte kamen namhafte Vertreter verschiedener Parteirichtungen (*Kerschensteiner*, Prof. *v. Soden*, der bekannte Sozialistenführer Dr. *Frank*, *Gertr. Bäumer* u. aa.). Die Mehrzahl vertrat die landläufigen „Unparteilichkeits“-Redensarten, aber einen vollen Erfolg hatte dennoch Generaldirektor Dr. *Aug. Pieper* mit seinem klaren Programm:

„Uns Förderern der katholischen Jugendvereine würde es als etwas Unnatürliches erscheinen, wollte man die kirchlich gläubige Erziehung bei der Jugendpflege ausschalten, da man doch der Überzeugung ist, daß das religiöse Leben gerade im Mannesalter von großer Bedeutung sein wird. Ich möchte mir auch die Frage erlauben, ob diejenigen, die die Konfession in der Jugendpflege ablehnen, den Anspruch darauf erheben, daß sie damit nicht auch Partei ergreifen? . . . [Allerdings] gebe ich zu: Wenn in den konfessionellen Jugendvereinen religiöse Erziehung gepflegt würde ohne gleichzeitige Pflege der allgemeinen Bildung, der staatsbürgerlichen, beruflichen und sozialen Schulung, dann würden wir solche konfessionellen Jugendvereine nicht mehr ansprechen können als Einrichtungen der heute geforderten Jugendpflege, sondern sie als innerkirchliche, rein seelsorgerische Veranstaltungen bezeichnen müssen. Die konfessionellen Jugendvereine erfüllen aber heute vollauf alle die neuen Aufgaben der Jugendpflege, die allgemeine Bildung, die veredelnde Unterhaltung

und Erholung, die körperliche Ertüchtigung, die Pflege der guten Sitte, und sie stellen vor allem die staatsbürgerliche und soziale Schulung in den Vordergrund. Der Erfolg der Sammlung der Jugend in Vereinigungen steht denn auch überwiegend auf seiten der konfessionellen Jugendvereine".

d) Wie auch Jugendvereinigungen ausgesprochen kirchlichen Charakters den neuen Anforderungen der heutigen Jugendpflege, je nach der Befähigung und dem Eifer des zuständigen Seelsorgers, gerecht werden können, zeigt die bischöfliche Verfügung für die Brixener Diözese vom 4. April 1916. Sie betrifft die Neueinrichtung der in Tirol seit beinahe 200 Jahren bestehenden „Standesbündnisse". Die Hauptvorteile dieser Organisationsform sind: Einfachheit, große Anpassungsmöglichkeit an die jeweiligen Verhältnisse und verfügbaren Hilfsmittel, Anlehnung an die Standesbündnisse für die Erwachsenen. Obwohl diese Tiroler Standesbündnisse ihre eigene Vorgeschichte und eben darum ihre besondere Bedeutung für Tirol haben, so dürfte aus ihrer Einrichtung auch für jene Diözesen, in denen die Art der Jugendorganisation noch nicht festgelegt ist, manches zu lernen sein. Zum vollen Verständnis muß man außer der Nummer des Brixener Diözesanblatt vom 4. April dieses Jahres auch jene vom 12. Jänner 1915 lesen; eine kurze Zusammenfassung enthält die Salzburger „Kathol. Kirchenzeitung" vom 18. Mai 1916.

e) Einen kleinen, aber doch erfreulichen Fortschritt zum Ausbau der katholischen Mädchen-Organisation in Österreich bedeutet die Schaffung einer eigenen Beilage „Österreichische Mädchenwelt" zu der Zeitschrift „Österreichische Frauenwelt. Monatschr. für die gebildete Frau", die nach einjähriger Unterbrechung wieder seit Januar 1916 regelmäßig erscheint (Verlag A. Opitz Nachf. Wien VIII Strozzig. 8. Jährl. K 6.—).

f) Schließlich sei noch mit Rücksicht auf die in Österreich eben einsetzende Jugendpflege-Bewegung erinnert, daß man wenigstens die Ausdrücke „Jugendpflege" und „Fürsorgeerziehung" nicht verwechseln sollte. Vielleicht glaubt man es nicht, und doch sind aus der Vorworrenheit der Terminologie arge Mißverständnisse und auch sachliche Schäden entstanden. Vermutlich ist es wenigen aufgefallen, daß die Wiener „Zentralstelle für Kinderschutz und Jugendfürsorge" sich anschickt, auch die ganze „Jugendpflege" in ihren Wirkungskreis zu ziehen. Wer den Unterschied zwischen Fürsorgeerziehung und Jugendpflege kennt und mit deren Zustand in Österreich vertraut ist, wird die Tragweite eines solchen Planes zu beurteilen imstande sein und daraus neuen Antrieb zum Ausbau der katholischen Jugendpflege entnehmen.

Mit Nutzen wird man darum die Ausführungen von Dr. *Schiela* „Zum Sprachgebrauch in der Jugendarbeit" im Aprilheft der „Jugendpflege" und die kritischen Ergänzungen dazu im „Ratgeber für Jugendvereinigungen" 1916 S. 58 f lesen.

15. a) Am 4. Nov. 1915 starb *Jakob Linden S. J.* Seit seiner Priesterweihe (1887) war die Mitarbeit an der Verbesserung und Vereinheitlichung des deutschen Katechismus seine vornehmste Aufgabe. Über ihren Plan und Fortgang gibt er selbst Aufschlüsse 1. in der umfangreichen Einleitung zu dem 1900 erschienenen Manuskriptdruck: „Der mittlere Deharbe'sche Katechismus, als Versuch zur Lösung der Katechismusfrage neu bearbeitet" (Regensburg, Pustet); 2. in verschiedenen Zeitschrift-Abhandlungen, besonders in dem Artikel „Zur Gesch. des Einheitskatechismus" in den Münchener „Katech. Blättern" von 1911 S. 7—12 (Charakteristisch nicht bloß für *Linden* ist der Anfang des Artikels: „Wie ich von verschiedenen Seiten erfahre, hat sich um den Einheitskatechismus, obgleich er die Jahre der Kindheit noch nicht überschritten, bereits ein Sagenkranz gebildet, und zwar ein solcher, der ihm nicht sonderlich zur Empfehlung dient"); 3. in der Einleitung und in den Anmerkungen seiner Katecheten-Ausgabe des mittleren Katechismus (Regensburg 1913, Pustet). — Wenigstens diese drei genannten Klarstellungen *Lindens* sollte man kennen, wenn man über seine Katechismusarbeit gerecht urteilen will, und zwar müssen sie bei ihm selbst gelesen, nicht aus fremder Hand übernommen werden; denn sie sind manchmal ungenau weitergegeben worden. Außerdem hat *L.* gegen verschiedene Angriffe, die seit 1909 einigemal sehr heftig wurden, seine Sache gut verteidigt in der bündigen „Erwiderung auf zwei Katechismus-Kritiken" (Regensburg 1909), in der „Katechetischen Monatsschrift" (Münster) und auch noch in den „Katech. Bl." Seine sachliche Art zu diskutieren' gewann ihm viel Sympathie. 1914 konnte *L.* über den Erfolg seiner Mühen zusammenfassend schreiben: „Als Ganzes fand mein erster Entwurf [von 1900] nicht nur keinen Widerspruch, sondern eine so freudige und allseitige Anerkennung, wie sie in Deutschland seit langem keiner andern Katechismusvorlage zuteil geworden ist". Begründeten Besserungsvorschlägen war niemand zugänglicher als *L.* Eifrigst wurden sie und noch mehr die Wünsche der zuständigen kirchlichen Stellen zur Vervollkommnung des ersten Entwurfes verwertet. Bis 1909 hatten die Umarbeitungen zu einer fünften Auflage des mittleren Katechismus geführt! Dieser ist jetzt in 11 Diözesen, in Süddeutschland (Speyer, Bamberg, München-Freising, Passau, Regensburg, Eichstätt, Freiburg) mit der Absicht

eingeführt, daß nach mehrjähriger Erprobung eine nochmalige Revision stattfinden solle. — Fremdsprachige Übertragungen zählt *L.s* Katechismus bereits acht.

Für die letzte Vervollkommnung hatte *L.* mit gewohntem Fleiße alle Zeit verwendet, die ihm ein zeitweise auftretendes schweres Leiden zum Arbeiten frei ließ. Vor dem Abschluß seiner Arbeit hat ihn Gott abberufen. In den ihm gewidmeten Nachrufen sind ihm sehr ehrende Anerkennungen zuteil geworden. Die „Katechet. Monatsschrift“ schließt den ganz sachlichen Erinnerungsartikel (im 1. Heft 1916): „Das Erbe Deharbes hat L. treu verwaltet und fortzuführen gesucht; neben Deharbe ist sein Name in der Geschichte des Religionsunterrichtes in Ehren gesichert“. Beachtenswert ist der Nachruf im Organ der geistl. Schulvorstände Bayerns „Die Christl. Schule“ (1916, 110 ff), weil er die Mißverständnisse beseitigt, die seit der letzten Landshuter Tagung der geistl. Schulvorstände aufkommen konnten; freilich hätte der schlichte *P. Linden* gegen das Lob protestiert, das ihm jetzt dort zuteil wird: „Neben Canisius und Deharbe wird Linden in der Geschichte der Katechismusfrage immer an hervorragender Stelle genannt werden“. Was *L.* allein von seinen Kritikern verlangte, das war: Sachlichkeit und Wirklichkeitssinn, der sich mit dem Erreichbaren zufrieden gibt.

b) Diese Eigenschaften vermißt man leider in der Behandlung, die seit einiger Zeit in den Münchener „Katech. Bl.“ der frühere Mitarbeiter erfahren muß. Zwar hat ihm dort Prof. *Göttler* (1915, S. 313—318) einen schönen Nachruf gewidmet, aber die weiteren Äußerungen über *Lindens* Katechismusarbeit scheinen den Beweis erbringen zu wollen, daß diese Arbeit vollständig mißglückt sei und geradezu ein Unheil für die Katechese bedeute. S. 80 des jetzigen Jhgs. wird zustimmend die „Äußerung eines Dekans“ gegen *Lindens* Katechismus abgedruckt: „. . . mich bringt er zur Verzweiflung“. Das wird ja ein Einsichtiger kaum buchstäblich deuten. *L.* selbst sagt in der Einleitung zur Katecheten-Ausgabe des Katechismus: „man braucht nicht jedes Verdammungsurteil tragisch zu nehmen“. Aber, von den übrigen schwerwiegenden Bedenken abgesehen, wenigstens aus Klugheit und mit Rücksicht auf die wachsame religionsfeindliche Pädagogik sollten Bücher von der Art und — wenn auch nur historischen — Bedeutung *Deharbe-Lindens* in der Presse anders behandelt werden.

Es hatten ja die „Katech. Bl.“ selbst seinerzeit einen Artikel mit dem Titel gebracht „Deharbe Linden: ein Lichtblick in der Katechismusfrage“ (1901, 392 ff)! Darin heißt es ausdrücklich: „Man sieht auch auf den ersten Blick, mit welcher Sorgfalt und Gründ-

lichkeit zu Werke gegangen ist. Die Mühe des Verf.s war auch nicht umsonst. Seine Arbeit ist ein Meisterstück und unstreitig das Beste, was auf dem Gebiete der Katechismusreform bisher geleistet worden ist". Dem Wunsche nach nochmaliger gründlicher Revision ist *L.* nicht bloß einmal so bereitwillig entgegengekommen, als es bei den ausschlaggebenden Verhältnissen nur möglich war. Übrigens hieß es auch noch 1909 in den „Kat. Bl.", es sei nicht zu zweifeln, daß *L.s* Einheitskatechismus „die Feuerprobe bestehen wird", wofern noch manche Verbesserung erfolgt. Will man nun wirklich behaupten, seither habe *L.s* gewissenhafter Fleiß sein „Meisterstück und unstreitig das Beste, was auf dem Gebiete der Katechismusreform bis 1900 geleistet worden ist", derart verunstaltet, daß man seinetwegen in „Verzweiflung" geraten müßte?

Solche Übertreibungen und Außerachtlassung der Rücksichten, auf die nun einmal aus mehreren Gründen *Deharbe-Linden* Anspruch hat, können die Sicherheit der katechetischen Arbeit schwer schädigen.

c) Im April-Heft derselben Zeitschrift unternimmt *Paul Bergmann*, Direktor einer kath. Schule in Dresden, außer einer Aburteilung über *Lindens* Arbeit auch einen Vorstoß gegen unsere Katechismusform überhaupt. Die meisten theoretischen Behauptungen sind schon deshalb verfehlt, weil sie auf irrigen Voraussetzungen über das Verhältnis des Katechismus zur Methode der mündlichen Katechese fußen; die „historischen" Ausführungen sind ein warnendes Beispiel, wie aus lückenhaften Geschichtsbrocken Geschichte oder gar „göttliche Vorsehung" nicht gemacht werden darf. Nicht einmal die letzte von *B.* behauptete Neuigkeit ist richtig, daß nämlich dem „Kath. Religionsbüchlein" *W. Pichlers* „der österreichische Episkopat das Einführungsrecht in die Volksschulen" schon bald nach 1912 verliehen habe und so der Katechismus „für die Unterstufe entbehrlich geworden" sei. In Österreich ist von dieser Entschließung des österreichischen Episkopates bisher nichts bekannt. — Dabei hält sich *B.* für berufen, selbst einen *Canisius* samt dessen katholischen Zeitgenossen als pädagogisch wenig geschickte „Kinder der Zeit" hinzustellen, die dem Einfluß des protestantischen Prinzips „Wissen anstatt Glauben, Natur über Übernatur" namentlich in der Katechismusangelegenheit sich nicht zu entziehen vermochten. Dieses irrige Prinzip, wie es mit dem Katechismus in unsere Religionspädagogik eingezogen sei, zu erkennen und „durch Besseres zu ersetzen, ist die uns zugedachte Aufgabe unserer Zeit, und dafür gibt die Vorsehung Winke" (S. 90). Sollte sich jemand wundern, wieso jene irrigen Prinzipien in der Kirche vom 16. bis zum 19. Jahrhundert sich

erhalten konnten, so belehrt ihn *B.*: „Die Erziehung der Menschheit erfolgt durch Menschen, so will es Gott, durch Menschen mit all ihren Schwächen und Mängeln. Daher vermag auch Unvollkommenes sich Jahrhunderte zu halten, bis Besseres es ablöst und dieses wieder durch Vollkommeneres ersetzt wird". — Das mag vorderhand genügen. Vielleicht wird man zur Entschuldigung *B.s* sagen, daß er kein Theologe und kein Historiker sei. Aber sehr zu bedauern bleibt, daß die „Kat. Bl." den Artikel abdruckten, ohne bisher eine einschränkende oder aufklärende Bemerkung beigefügt zu haben.

d) Zur Klarstellung der Ansichten *Lindens* über die zweckmäßigste Methode in der Katechese bringt einen dankenswerten Beitrag Schulrat *Bürgel* in der Mai-Nummer der „Katech. Monatsschrift" (S. 123—131). Noch vor kurzem tauchten nämlich über die Stellung *Lindens* zu der sogenannten „Münchener Methode" (anschauliche Darbietung, dann Erklärung durch das Herausholen der Bestandteile der Lehre aus dem Dargebotenen, Zusammenfassung zu der im Katechismus gegebenen Form) anscheinend widersprechende Berichte auf. *Bürgel* kommt zu dem Ergebnis: „Die Vergleichung der Linden'schen und Münchener Methode ergibt also Übereinstimmung in dem Unterrichtsverfahren auf der Mittelstufe, ausgenommen die von *L.* geforderte wiederholende Analyse (unmittelbar nach der entwickelnden Erklärung), — Gegensätzlichkeit in dem Unterrichtsverfahren für die Oberstufe".

16 u. 17. Beide Schriften von *Deubig* sind einfache, klar bestimmte und eben darum sehr gut brauchbare Hilfsmittel zu sehr hohen Zielen, die sich die Katechese setzen kann: Anleitung zum betrachtenden Gebet und Exerzitien. Der Verf. ist sich bewußt, daß Bedenken auftauchen werden, ob denn das Betrachten auch schon für die Jugend sich eigne. Nach der Anweisung, die er hiefür gibt (S. 5—22), wird man es gern auf einen Versuch ankommen lassen. Allerdings wird man von vornherein nicht damit rechnen, daß die Aufmunterung bei der gesamten Jugend Erfolg haben wird, aber wenn auch nur ein Teil anfaßt und durchhält, so ist viel erreicht. Die von *D.* für das ganze Kirchenjahr vorgelegten Betrachtungsstoffe sind nicht zu schwer und laden in ihrer praktischen Einfachheit zur innerlichen Einkehr ein. Das Buch bietet übrigens auch für die gewöhnliche Schulkatechese viel brauchbares Material. — Die Exerzitien enthalten drei Serien von je 10 Vorträgen für die reifere Schuljugend. Sehr gut ist der genügend reiche Veranschaulichungsstoff um die grundlegenden Wahrheiten gruppiert und auf die praktischen Anwendungen zu-

gespitzt. Natürlich wird man bei Benützung dieser Vorlage je nach Umständen und persönlicher Neigung manches auch sprachlich ändern. Der gesund fromme Hauch beider Bücher *D.s* wird ihnen gewiß viele Freunde zuführen.

18. u. 19. Nach guten Hilfen für die Veranschaulichung und für die Vertiefung der christlichen Lehren herrscht immer Nachfrage. Die Sammlung der Kleinbilder „Aus mittelalterlichen Frauenklöstern“ von *Wilms* kann, namentlich für Mädchen-Katechesen, empfohlen werden. Zwar ist manches darin nur Legende und überdies wird vieles vom Herausgeber recht frei wiedergegeben, einiges ist wohl schon unbedeutend klein; aber anderseits sprechen die meisten dieser Erzählungen doch herzlich an und sind vor allzu hoch strebenden Beispielen deshalb vorzuziehen, weil sie für die Erziehung zu den gewöhnlichen Tugenden des christlichen Alltagslebens brauchbar sind und dabei doch zu einer tiefen Frömmigkeit aufmuntern. — Die Sammlung aus *Vianneys* Katechesen und Predigten gibt eine Fülle meist gut ausgewählter kraftvoller Sentenzen, wie sie eben nur den Heiligen geläufig sind; mit wenig Worten greifen sie tief in die Seelen hinein, wie es andern Sterblichen trotz aller Kunst und Methodik nicht leicht gelingen will. Die „Goldkörner“ betreffen: Priestertum, Altarssakrament, Kreuz, Gebet, Liebe, Gottes- und Weltdienst, Maria, Gottes Wort, Hl. Geist, Tag des Herrn, Sünde und Buße, Demut und Stolz, Tod und Gericht, Gottvertrauen, die Heiligen, die armen Seelen, christliche Lebensweisheit. Vorangestellt ist ein Lebensabriß des Seligen. Wer nicht die vollständigere Sammlung der Predigten und Katechesen Vianneys zur Hand hat, findet auch in *Niderbergers* Auswahl gute Hilfsmittel für die Katechese, um das Verständnis zu vertiefen und die motivierenden Kräfte zu vervielfältigen. Manches der „Goldkörner“ kann den Kernpunkt für eine ganze Lektion bilden.

20. Der Inhalt des *Pámer*'schen Büchleins entspricht genau dem Titel. Der weitaus größere Teil (S. 1—322) enthält Belehrungen über Buß- und Altarssakrament, der letzte Teil ist eine Sammlung von Gebeten für den Empfang der beiden Sakramente. Unter den Belehrungen wieder sind am umfangreichsten die „Anmerkungen zum Beichtspiegel“ (S. 72—204); sie ergeben fast ein Kompendium der Moral. Selbstverständlich also ist das nicht ein Buch für die Volksschule. Mancher wird sogar fragen, ob es denn selbst unter der studierenden Jugend Leser finden werde? Die Antwort gibt die Tatsache, daß in etwa 5 Jahren über 5000 Exemplare des Buches verbreitet waren. Zwar nicht gleichmäßig in

allen Schichten der Studierenden, aber doch bei vielen herrscht ein wahrer Hunger nach gründlicher Belehrung wie in der Glaubenslehre so auch in der Moral; eine Pädagogik, die nur Gemüt und Stimmung pflegen wollte, würde den wirklichen Nöten der heranwachsenden Jugend nicht genug abhelfen. Zu besonderer Empfehlung dient auch das dem Büchlein, daß sehr viele, die es schon als Gymnasialstudenten kennen gelernt haben, auch später es gern benützen, weil seine soliden Unterweisungen dem fortgeschrittenen Alter erst recht zu einer „Quelle des Friedens" werden.

Gegenüber der ersten Auflage ist das Büchlein um mehr als 100 Seiten erweitert.

21. Die Anleitung von *Schreff* und *Steinhaus* ist eine sehr gute praktische Zusammenstellung des Wichtigsten, was auch der Katechet für ein sicheres Beurteilen und richtiges Behandeln nich normal begabter Kinder wissen muß. Die einzelnen Abschnitte betreffen den jetzigen Stand der Fürsorge für schwachsinnige Kinder, die Ursachen des Schwachsinns, Beobachtung der Kinder durch den Arzt und durch den Lehrer, Personalbogen, Überweisung an Hilfsschulen, Versorgung der in der Normalschule verbleibenden Kinder. Ganz geklärt ist ja freilich dieses ganze Gebiet noch lange nicht, aber bei einigermaßen genügender psychologischer Schulung wird man durch den hier gebotenen Behelf in Stand gesetzt, den armen Kindern manche Wohltat zu erweisen.

22. *Frobergers* Abhandlung ist zwar nicht direkt für Schulzwecke bestimmt, aber der Zusammenhang zwischen den literarischen Aufgaben der Katholiken und der Erziehung ist klar. In vorzüglicher Weise behandelt *F.* den gegenwärtigen Stand der Literatur und deren Gegensatz zum echten Literaturideal, die Bedingungen eines erfolgreichen Kampfes gegen die schlechte Literatur, die Gesichtspunkte zur richtigen Beurteilung besonders des Romans, unsere positiven und praktischen Aufgaben (Herausbilden grundsätzlicher Überzeugungen, Aufgaben und Richtlinien der literarischen Erziehung, Aufgabe der Lehrerwelt, Stellungnahme gegen feindliche literar. Erscheinungen usw.).

23. Eben ist es noch möglich, auf eine neue Sammlung von Hirtenschreiben und Ansprachen hinzuweisen, die kostbare Beiträge zur katholischen Familien- und Schulerziehung sowie zur Jugendpflege und zur caritativen Jugendfürsorge enthalten. Dieses Buch des hochwürdigsten Fürstbischofs von Breslau umfaßt die Abschnitte: 1. Christus unser Hirt und Lehrer. 2. Vom Altarssakramente. 3. Vom sittlichen Kampfe. 4. Vom Geiste und

Wirken der christlichen Caritas (S. 209—267). 5. Aufgaben der Jugendpflege (271—366). 6. Bischof und Diözesanen. 7. Kreuzeskraft und Kreuzeslehren in der Kriegszeit. — Fast alle hier gesammelten Hirtenschreiben und Ansprachen bringen die Erziehungspflichten eindringlich in Erinnerung und laden liebevoll ein zur Ausnützung der wirksamsten, nämlich der übernatürlichen Erziehungsmittel. Ganz sind der Erziehungsangelegenheit die folgenden Teile gewidmet: Pädagogische Bedeutung des Dekretes über die Erstkommunion (S. 89 ff); „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf", Ansprache bei Einweihung einer Kinderrettungsanstalt (S. 250 ff); Gedächtnisrede am Grabe eines Waisenvaters (257 ff); Jugendpflege im Lichte der kathol. Lebensauffassung. Hirtenbrief 1912 (S. 271 ff); Weibliche Jugendpflege. Winke für schulentlassene Mädchen und ihre Eltern. Hirtenbrief 1913 (308—239); Kennzeichen echter Jugendpflege. Ansprache auf der Generalversammlung der Präsides der kath. Jugendvereinigungen Deutschlands 1912 (S. 340 ff); Grabrede „An der Bahre meines Lehrers" (349 ff); Willkommensgruß dem neuen Gymnasialdirektor (361 ff).

Besonders die Hirtenschreiben von 1912 und 1913 über Jugendpflege haben bereits, da sie schon früher in handlichen Sonderausgaben erschienen sind (Düsseldorf und M. Gladbach) viel Segen verbreitet. Möge auch an der jetzigen Sammelausgabe der Wunsch des hochwürdigsten Verfassers, „in der ernsten und folgenschweren Zeit den Eifer zu opferfreudiger Arbeit für unseres Volkes höchste Güter in den Herzen zu stärken", über die Grenzen seiner weiten Diözese hinaus sich erfüllen.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Lehrbuch der experimentellen Psychologie** für höhere Schulen und zum Selbstunterricht von *Joseph Fröbes S. J.*, Professor der Philosophie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Valkenburg. Erster Band. Erste Abteilung. Mit 25 Textfiguren und einer farbigen Tafel. Gr. 8° (XVI + 198 S.) Freiburg 1915, Herdersche Verlagshandlung. M 4.—.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, ein allseitig orientierendes Lehrbuch der experimentellen oder empirischen Psychologie zu geben. Dasselbe soll etwa die Mitte halten zwischen ein-

fachen Kompendien, die nur in die Wissenschaft einführen wollen, und den großen, mehr für Fachpsychologen bestimmten Sammelwerken. In 10 Abschnitten soll das gesamte Gebiet der experimentellen Psychologie zur Darstellung gelangen. In der Auswahl des Stoffes wird angestrebt, den Kontakt mit anderen Wissenschaften und den Anwendungsgebieten herzustellen. Die Hilfskenntnisse aus Physiologie und Pathologie werden jedesmal an den entsprechenden Stellen eingefügt. Ferner ist sorgsamste Benutzung aller irgendwie bedeutenden Erscheinungen der ganzen psychologischen Literatur bis in die neueste Zeit geplant.

Das Werk wird zwei Bände umfassen. Der erste lag schon vor Jahresfrist druckbereit vor, allein wegen des Krieges konnte der Druck nicht in Angriff genommen werden. Nur ein kleiner Teil nämlich Abschnitt 1 und 2, die über die Empfindungen handeln, ist zur Ausgabe gekommen. In dem Vorliegenden hat der Verfasser sein schönes Ziel sicher in einem hohen Grade von Vollkommenheit erreicht, und da das ganze Werk die Frucht eines langjährigen Unterrichtes ist, werden ohne Zweifel auch die folgenden Teile in gleicher Weise ihrer Aufgabe gerecht werden.

Damit wird die von katholischen Verfassern gelieferte Literatur um ein wirklich wertvolles und bedeutendes Werk bereichert; gibt dasselbe doch eine ebenso vollständige als sichere und verläßliche Orientierung über das ganze große Gebiet dieser modernen aufstrebenden Wissenschaft. Dieses große Verdienst des unermüdlich arbeitenden Verfassers möge schon jetzt ohne Einschränkung anerkannt werden. Dabei mag man freilich über den Grad der Bedeutung dieser neuen Wissenschaft z. B. für die spekulative Philosophie wohl noch geteilter Meinung sein. Gar manche moderne Werke, die nicht von empirischen Psychologen ausgiengen und nicht auf deren Forschungen fußten, wie etwa *Husserls* logische Untersuchungen und andere scheinen an Bedeutung für die Spekulation höher zu stehen, und die Grundlage, welche feine psychologische Beobachtungen, wie wir sie etwa schon bei *Aristoteles* und den Vertretern der Hochscholastik finden, für die Spekulation liefern, scheint durch die Ergebnisse der modernen empirischen Psychologie in den meisten Punkten nicht wesentlich, in anderen überhaupt kaum geändert worden zu sein. Man wird wohl ohne Zweifel der modernen Physik und Chemie eine unvergleichlich höhere Bedeutung für die Spekulation über das Wesen der Körper als der empirischen Psychologie für die Erkenntnis des Wesens der Seelentätigkeiten zuerkennen müssen. Jede feinere Selbstbeobachtung auch ohne wissenschaftlichen Aufwand geführt macht mich unmittelbar mit den Seelentätigkeiten und ihrer Eigen-

art in sich bekannt, die gewöhnliche Naturbetrachtung aber führt mich keineswegs gleich in das Wesen der Naturvorgänge ein.

Mehr im Einzelnen zu berichten, dürfte sich später, wenn ein größerer Teil des Werkes vorliegt, empfehlen. Unterdessen genüge es, auf diese wirklich bedeutende Neuerscheinung, der man sicher auch in modernen Kreisen die Anerkennung nicht wird versagen können, hingewiesen zu haben.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

**Concilium Tridentinum.** Diariorum, actorum, epistularum nova collectio edidit Societas Goerresiana promovendis inter Germanos catholicos litterarum studiis. Tomus X. Epistularum pars prima complectens epistulas a die 5 martii 1545 ad Concilii translationem 11 martii 1547 scriptas. Collegit edidit illustravit *G. Buschbell.* [LXXVI, 996 p. Herder, Freiburg 1916. M 80.—.]

Schon im Jahre 1913 wurde dieser stattliche Band in der selbstverständlichen Erwartung sofortiger Drucklegung dem bayerischen Ministerpräsidenten Grafen von Hertling zum 70. Geburtstag gewidmet. Trotz mehrjähriger Verzögerung erscheint er 1916 mitten im Weltkrieg zu einer Zeit, wo sich ein Ende der Feindseligkeiten noch nicht absehen läßt. Der Verfasser selbst hat diese Eindrücke in die Einleitung hineinverwoben. Da das große Sammelwerk über das Trienter Konzil lateinisch geschrieben und darum auf große internationale Verbreitung angelegt ist, werden die Eingangsworte wohl auf mancher Bibliothek des Auslandes in späterer Zeit an die jetzige Weltlage erinnern.

Die veröffentlichten Briefe gehören der ersten Periode an; sie stammen also alle aus der Zeit, wo man zuerst in Trient tagte, vor der Verlegung des Konzils nach Bologna. Die umfangreiche Sammlung hat 2504 Nummern. Die in spanischen Archiven geborgenen Briefe hat der Verfasser noch nicht gebracht. Er will sie aber dem elften Bande, an dem er zur Zeit arbeitet, beifügen; der XI. Band wird die Jahre 1547/9 und somit die Tätigkeit der Konzilsväter in Bologna umfassen. Vorderhand ist allerdings für eine Forschungsreise nach Spanien noch wenig Aussicht. Merkwürdigerweise haben das Pariser Archiv und die dortige National-Bibliothek gar kein Material geboten. Außer dem auf dem Statthalterei-Archiv in Innsbruck befindlichem literarischen Nachlaß des Kardinals Chr. Madruzzo [Appendix 6A S. 857. 7 S. 859, 21 S. 878, 22 S. 880, 24 S. 882, 27 S. 884] stammt alles vorhandene Material aus Italien. Erst war es im Privatbesitz von Kar-

dinälen und mündete allmählich in die städtischen Archive ein, in denen es sich jetzt vorfindet. Vieles ist natürlich auch verloren gegangen [Briefe des Kardinals de Monte]. Alle jetzt erreichbaren Briefe sind aber in das neue Werk aufgenommen sogar mit Einschluß aller jener Privatbriefe, die etwas Wertvolles über das Konzil und seine Geschichte bieten. Privatbriefe, die nur eine vereinzelte Angabe brachten, die verwendbar blieb, wurden nicht selbst beigegeben, aber die in ihnen enthaltene Bemerkung wurde noch zur Erläuterung des Textes verwandt. Wie hat der Verfasser zu den schon von *Druffel* [vgl. diese Ztschr. 1884 S. 636] die neuen Monumenta Trid. von *A. v. Druffel*] und *Brand* veröffentlichten Briefen Stellung genommen? Alle sind samt und sonders in die neue Konzilssammlung wieder aufgenommen. Niemand wird daher beim Studium des Konzils auf andere disparate Veröffentlichungen verwiesen. Die Neuausgabe im vorliegenden Band nimmt aber auch zu den früheren Detaildrucken die Stellung einer maßgebenden Ausgabe ein. Wie man es bei Handschriften zu tun pflegt, so sind hier die Originale beschrieben. Eine selbständige Nachprüfung wird dadurch sehr erleichtert. Der Text selbst ist, soweit möglich, nach den Originalen neu hergestellt. In lateinischer Sprache geht jedem Schriftstück eine kurze Inhaltsangabe voraus, die bei eiliger Benützung gute Dienste leistet. Ein ausgedehntes Personen- und Sachregister [S. 957—993] bringt in seinen Angaben noch manches Neue, wenn man diese mit den Notizen vergleicht, die sich bereits in den früheren Bänden der Gesamtausgabe über dieselben Personen bei *Ehses* und *Merkle* vorfinden. In den „Appendix“ [S. 841—855] sind 126 Briefe aufgenommen, die vorwiegend privaten Charakter haben. In einer umfangreichen Tabelle sind alle Briefe übersichtlich mit Datum, Adressat, Aussteller zusammengestellt [p. XXXVII—LXXVI].

Auch für den Verlag Herder ist der Druck dieses Bandes bei den wenigen Arbeitern, die zur Verfügung stehen, und den fremdsprachigen (italienischen) Texten eine hervorragende Leistung.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

**Die syrischen Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum.** Kritische Studie von Dr. *Karl Bihlmeyer*, Professor der Kirchengeschichte in Tübingen. Rottenburg a. N., Verlag von Wilhelm Bader, 1916. 8°. VII + 166 S.

Der Schwerpunkt der bezeichneten Schrift, die früher zum größeren Teil in Aufsätzen der „Theologischen Quartalschrift“

(1914 u. 1915) erschienen ist, liegt in der kritischen Studie über den Kaiser Severus Alexander (4. Abschnitt S. 68—166). Von den drei vorausgehenden Kapiteln behandelt das erste als Einleitung die allgemeinen politischen und kulturellen Verhältnisse der Zeit. Der Verfasser führt in schlagender, anschaulicher und frischer Sprache die merkwürdigen Phasen einer dreifachen Umwälzung an unsern Augen vorüber, den Sieg des Orients über den Westen, den kulturellen und literarisch-philosophischen Verschmelzungsprozeß und die Gestaltung der Kirche gegenüber dem allgemeinen Synkretismus. Im zweiten Kapitel wird der Kaiser Karakalla nach seinem persönlichen Charakter und in seinem Verhältnis zu Juden und Christen geschildert, wobei bestimmte Einzelmomente (Ulpians Stellungnahme zum Christentum, Tertullianische Zeugnisse über Verfolgungen und andere Marterberichte) einer ruhigen und sachlichen Würdigung unterzogen werden. Das abstoßende Bild Elagabals, das sich der Kirchenhistoriker leider nicht sparen darf, erscheint im Rahmen des dritten Kapitels. Klare, zielsicher fortschreitende Darstellung dieser grausigen Periode Roms wird aufs neue erhöhtes Staunen des Lesers erwecken, wie es möglich ward, daß „das erste Volk der Welt" (*Livius* praef.)[1]) der unsäglichen Schmach eines solchen Bubenregimentes anheimfiel. Ein syrisches Weib, Julia Mäsa, vollführte einen genialen Staatsstreich, um ihren korrupten vierzehnjährigen Sohn auf den Kaiserthron zu bringen. Der knabenhafte Priesterkönig von Emesa siedelte 219 nach der Hauptstadt über. „Der Senat mußte sich vor dem syrischen Knaben, Jupiter Kapitolinus vor dem Baal von Emesa beugen, der römisch-okzidentalische Geist vor dem orientalischen Unwesen trauernd sich verbergen" (S. 30). Ein näheres Eingehen auf dieses Scheusal, das „alles in sich vereinigte, was der Orient nur irgend an geiler Sinnenlust und schmachvollen Lastern zu erzeugen vermag", erübrigt sich an diesem Orte. Zu der viel erörterten Stelle der Vita Heliogabali c. 3,5: „dicebat (Heliogabalus) praeterea Judaeorum et Samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam . . .", meint B., es sei nicht unglaubhaft, daß Elagabal auch die beiden Religionsbekenntnisse der Juden und Christen in seinen synkretistischen Reformplan, der nicht zur Ausführung kam, einbezogen habe (S. 59). Von einer Verfolgung der christlichen Kirche war tatsächlich keine Rede. So erklärt es sich, daß damals innerhalb der römischen Christengemeinde selbst die schismatischen Umtriebe Hippolyts weiteren Raum gewinnen konnten.

---

[1]) Vgl. das stolze Wort des späteren *Plinius Sec.*: „populus gentium victor (Nat. hist. praef.).

Bei Beurteilung des Kaisers Severus Alexander, der nach Ermordung seines Vetters Elagabal den Thron bestieg, war besondere Vorsicht geboten, weil die neueren Forschungen über die Quellen der Historia Augusta, bezw. über die Arbeit des *Lampridius* die frühere allgemeine Einschätzung dieses Geschichtswerkes nicht mehr zulässig erscheinen lassen. B. orientiert deshalb erst in einem eigenen Abschnitt über die einschlägigen Autoren und verweist außerdem auf die neueren Spezialarbeiten sowie Inschriften, Münzen und gesetzliche Erlasse, die jetzt mehr Licht auf die Frage werfen. Für die Vita Alexandri (Severi) werden die Untersuchungen von *Thiele* und *Hönn* ausgiebig benützt, daneben kommen die bestausgehobenen Stellen zahlreicher anderer Gelehrter, die mit dem interessanten Thema sich beschäftigten (*Duruy, Domaszewski, Schiller, Herzog, Burckhardt, Harnack* u. s. w.) zur Sprache. *B.* steht ihnen ruhig abwägend gegenüber und hält so ziemlich die Mittellinie zwischen den scharf aburteilenden und den panegyrisch klingenden Charakteristiken, welche die jugendliche, in mancher Beziehung gewiß sympathische und achtungswerte, aber für eine „Zeit von Eisen" ungeeignete Persönlichkeit dieses Fürsten erfahren hat. Maßgebend ist vor allem die Wertung der Schriftstellerei des *Lampridius*. Wenn man nach dem Vorgange des „hyperkritischen" *Hönn* weitaus den größten Teil der Vita für Erdichtung hält, dann bleibt allerdings fast gar nichts Gutes mehr an dem Helden und so mag man ihn „den jammervollsten aller Cäsaren" (*Domaszewski* S. 75) nennen. Andrerseits darf man nicht mehr mit *J. Burckhardt* das Bild Alexanders in so leuchtenden Farben malen: „Ein wahrer St. Ludwig des Altertums. Er geht unter in dem Bestreben, von den ausgearteten Formen des Militärdespotismus aus wieder in die Bahn der Gerechtigkeit und der Milde einzulenken. Seiner jedenfalls ausgezeichneten Mutter Mamäa mag ihr Ruhm ungeschmälert bleiben; sein Verdienst ist aber doch das größere, weil er mit selbständigem Geiste in der begonnenen Richtung vorwärts ging und unendlich vielen Versuchungen zum Despotismus zu widerstehen vermochte, aus seinem sittlichen Willen" (S. 85). An Selbstständigkeit und Regentengröße hat es dem stets von der Mutter gegängelten und von *Ulpianus* beratenen Sohne zweifellos gefehlt. Dagegen ist sein sittlicher Charakter, der durch eine sorgfältige Erziehung und unermüdliche Muttersorge ausgebildet worden, durchaus edel, sanft, mild, menschenfreundlich, voll Pflichteifer und Wohlwollen und religiös-mystisch gestimmt.

Um auf die besonderen Beziehungen des Kaisers zum Christentum überzugehen, die von jeher die vorzügliche Aufmerksam-

keit der Historiker und Apologeten auf sich gezogen haben, so hält sich *B.* in einer Reserve, die uns teilweise fast zu weitgehend erscheinen möchte. Freilich kommt es bei solchen Auffassungen mit auf den Totaleindruck subjektiven Empfindens an und die *demonstratio ad oculos* versagt. Wir möchten nicht so gern die Möglichkeit befürworten, daß die Stelle Vita 51,7: „Was du nicht willst, daß man dir tue, füge keinem andern zu" (vgl. neben Matth 7,12; Luk 6,31 die außerbiblischen Stellen bei *Funk,* Patres Apostolici I² 3 f) die rein literarische Herübernahme eines Gemeinplatzes der synkretistischen Ethik durch den Biographen ist" (S. 115 Anführung nach *Hönn*). Alexander war seiner ganzen Natur nach einem βίος θεωρητικός zugetan, las gerne Griechisches und Erbauliches und konnte ähnliche Sätze seinem bildsamen Gemüte umso leichter einprägen, als er ein gutes Gedächtnis hatte. Selbst das Anschreiben des Satzes an den Wänden seines Palastes dünkt uns nichts Besonderes. Dergleichen Moralsentenzen pflegte man inschriftlich fortzupflanzen. Ein Spruch wie: „*minimum malum fit contemnendo maximum*" ist z. B. unter den Graffiti von Pompeji zu lesen. — Vita 49,6 wird erzählt, daß der Kaiser in einem zugunsten der Christen entschiedenen Rechtsstreit gesagt habe, es sei besser, daß man an dem strittigen Platze auf irgend welche Weise Gott verehre, als ihn den Garköchen (der Gegenpartei) übergebe. Während *Harnack* kurz bemerkt: „*quartum saeculum redolet*" und *Thiele* die Notiz geradezu als offenbar erfunden bezeichnet, will *B.* maßvoller Weise gelten lassen, daß die historische Tatsache eines solchen Rechtsbescheides von Seiten des Kaisers vorliege (vgl. die den Christen günstigen Erlasse der Kaiser Gallienus und Aurelian, aus *Eusebius* angeführt bei *Waltzing* im Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne fasc. XXXI p. 2135 f). Ob aber die „moralisierende Zuspitzung" mit *B.* wirklich aufs Konto des *Lampridius* zu schreiben ist? Bei der synkretistisch-religiösen Stimmung des Kaisers sehen wir keine Schwierigkeit, ihm den monotheistisch gefärbten Spruch als Eigengut zu überlassen. Es liegt weiterhin keine Nötigung vor, die Angabe des *Lampridius* zu bezweifeln, daß der Kaiser immer gerade am 7. Tage (*septimo quoque die*) aufs Kapitol ging zu beten (Vita 43,5 vgl. Exod. 20,8 Sabbatheiligung. Vgl. Senec. ep. 95,47)[1]. Sollte es also unannehmbar erscheinen, daß er auch die Bilder von Abraham und Christus („*animae sanctiores*") im Lararium aufgestellt wissen wollte (Vita 18,29)? Von der großen Menge der Christen an seinem Hofe reden die Quellen übereinstimmend.

[1]) Wocheneinteilung hatten die Römer nicht.

Fügen wir auch einen anderen erklärenden Umstand bei. Der berühmte heidnische Arzt Galenus, der am Hofe des Septimius Severus verkehrte und der Großmutter und Mutter Alexanders (vgl. S. 15) bekannt sein mußte, hat über die Christen ein ehrenvolles Zeugnis, das zu dem Prädikate „*animae sanctiores*" gut paßt, abgelegt („*vere* philosophantur ... mortem contemnunt ... verecundia ducti ab usu rerum venerearum abhorrent . . . qui (nonnulli) per totam vitam a concubitu abstinuerint... qui (nonnulli) in animis regendis coercendisque et in acerrimo studio eo progressi sint, ut nihil cedant vere philosophantibus)". Die berühmten Worte stehen in dem Buche „de sententiis Politiae Platonicae". Gerade die Bücher *Platos* über die Republik bildeten aber ein Lieblingsstudium des ideal veranlagten Syrers. Noch eine Bemerkung zu Vita 43,6—7. Nach *Lampridius* trug sich Alexander mit dem Gedanken, Christus sogar einen Tempel zu erbauen und ihn unter die Götter aufzunehmen[1]). Man wendet ein, daß die Auskunft der Orakeldeuter, es möchten alle Menschen Christen werden und die Göttertempel verlassen stehen, wenn der Kaiser sein Vorhaben ausführe, nicht in das 3. Jahrhdt. passe. Nur *Lampridius* habe im Hinblick auf die Verhältnisse seiner Zeit so schreiben können, als das Christentum die alten Götter gestürzt hatte. Aber wie? *Tertullian* spricht schon (allerdings übertreibend) von der großen Gefahr, welche die Menge der Christen dem Reiche bereiten könnte, wenn sie rebellieren wollten (Apol. c. 37; vgl. *Iren.* adv. haer. 1,10). Braucht man sich also zu wundern, wenn die Orakeldeuter, für die Fortdauer des heidnischen Kultus besorgt, dem Kaiser die Gefahr größer vorspiegelten, als sie selbst glauben mochten, und wenn der Kaiser bei seinem Respekt vor den „*sacra*" nicht zu widerstreben wagte?

In dem Schlußabschnitt „Die christlichen Zeugnisse" (S. 133 bis 166) tritt *Eusebius von Caesarea* mit seinen Angaben über *Origenes* in den Vordergrund (h. e. VI 21,3—4). Die denkwürdige Audienz, welche dem großen Alexandriner von der Kaiserinmutter Mamäa in Antiochien gewährt wurde, fand nach *B.*' beachtenswerten Erwägungen (S. 140 ff) nicht 218 sondern 232 statt. Frei-

[1]) Der eingeschobene Relativsatz quod et Hadrianus cogitasse fertur... mit nachfolgendem *sed prohibitus est ab iis etc.* bietet eine grammatische Unklarheit: ist *prohibitus est* auf das Vorhaben des Hadrian oder Alexander zu beziehen. *B.* nimmt u. E. mit Recht das Letztere an. Der Biograph will uns hier doch über *Alexander* etwas Bedeutendes sagen und die Unterlassung des gefaßten Entschlusses motivieren. Die „*templa sine simulacris*" des Hadrian bedürfen einer andern Deutung.

lich kann man ihnen gegenüber eine neue Disputation beginnen, etwa in dem Sinne: Mamäa muß einen sehr frühe zu hohem sittlichen Ernst entwickelten Charakter gehabt haben. So erklärt sich besser die dem Sohne von Kindheit an zugewendete Sorge einer von der Pest des Hofes bewahrten Erziehung, die eigene moralische Widerstandskraft der Mutter inmitten der schlechten Umgebung u. s. w. Also mochte schon „die junge Syrerin" für die Belehrung durch einen *Origenes* innerlich interessiert sein. Wenn in diesem Punkte ein *non liquet* stehen bleibt, so hat *B.* sicher damit vollkommen Recht, daß er die Bedeutung jener Zusammenkunft, entgegen den älteren Berichten und neueren Auffassungen, auf ein bescheideneres Maß zurückführt. Daß Mamäa Christin geworden sei, erscheint angesichts der Münzfunde ausgeschlossen. Aber „eine Frau von ihrer Begabung und geistigen Regsamkeit, erfüllt von Interesse für religiöse Fragen, wie es die Gesellschaft jener Tage bewegte . . . konnte recht wohl Verlangen haben, den berühmten alexandrinischen „Philosophen" zu hören und an seinen Vorträgen sich zu erbauen, ohne sich dem Christentum gegenüber zu mehr zu verpflichten. als zu weitherziger Toleranz und zu einer gewissen Sympathie für seine Moral" (S. 144). In ähnlichem Sinne findet (S. 149 ff) die merkwürdige Tatsache, daß Hippolyt von Rom der Kaiserin Mamäa eine Schrift über die Auferstehung gewidmet hat. entsprechende Beleuchtung. Um die Beziehungen des christlichen Polyhistor *Julius Afrikanus* zum syrischen Kaiserhause noch mehr aufzuhellen, konnte *B.* den neuen Papyrusfund (*Grenfell* and *Hunt*, The Oxyrhynchus Papyri III, Nr. 142 v. 56 ff) heranziehen. Darnach hat *Julius Afrikanus* sogar die sog. „schöne" Bibliothek im Pantheon nahe bei den Thermen Alexanders erbaut, dem er auch, wie schon früher bekannt, seine Κεστοί („Stickereien") gewidmet hatte. Anschließend an *Gelzer* hebt *B.* indessen gebührend hervor, daß dieser Freund des Kaiserhauses zugleich ein Vertreter krassen, dem Christentum gefährlichen Aberglaubens ist, in den die höhere Gesellschaft jener Tage verstrickt war. Wenig Ausbeute für die Untersuchung gewähren die Martyrerakten jener Zeit.

Unter dankendem Rückblick auf die genußreiche Lektüre, die uns die schöne Studie des Verfassers gewährt hat, schließen wir uns seinem Wunsche (Vorrede III f) an: es möge in der furchtbaren Kulturkrisis des Weltkrieges, die mit der Zeit der „syrischen" Kaiser manche Ähnlichkeit hat, nur gutes für unser deutsches Volk und Reich und für die heilige Kirche Gottes hervorgehen, ein „Gesunden der Völker des Erdkreises" (Sap 1,14).

Feldkirch. Josef Stiglmayr S. J.

**Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums.** Zugleich ein Kommentar zu 1 Kor 7,21. Von *F. X. Kiefl.* Jos. Kösel, Kempten u. München 1915. (XXXII + 222 S.) M 3.—.

Unter den zahlreichen Versuchen der modernen ungläubigen Wissenschaft „das Christusproblem" und „das Problem der Entstehung des Christentums" zu erklären, ist einer der neuesten die sog. „sozialistische Theorie", in welcher die in der sozialistischen Bewegung ausgeprägte Weltanschauung auf diese religiöse Frage übertragen wird. Diese Weltanschauung ist bekanntlich nichts Anderes, als die Anwendung des extremen Evolutionsgedankens auf das soziale und wirtschaftliche Leben. „Wie die Pflanzenwelt auf einem gegebenen Grund und Boden, so wachsen aus dem durch ununterbrochene menschliche Arbeit künstlich umgestalteten Milieu der Natur fortwährend in immer komplizierteren Formen Früchte geistiger Art, nämlich alle moralischen und juristischen Lebenserscheinungen, die sich wandeln mit dem Wandel der materiellen Bedingungen, in denen ihre Veranlassung und ihre Vorbedingung liegt . . . Die sozialen Umgestaltungen erscheinen uns als das bewußte Werk der Menschen und sind doch in Wirklichkeit nur mittelbare und zum Teile unbewußte Folgen, deren Ursprung in den verschiedenen Entwicklungsstufen liegt, die der Mensch in der Eroberung der Natur erreicht hat . . . So sollte es auch mit dem Christentume sein . . . Das Christentum war in seinem innersten Wesenskern eine soziale Bewegung, seine tiefste Triebfeder wirtschaftliche Qual und Not, seine Sittlichkeit listige Verhüllung der materiellen Interessen der Elenden und Sklaven, sein Stifter war keine Persönlichkeit, sondern ein erträumtes Ideal, das Werk von Millionen Menschen im schaffenden Mythus, und wenn je ein einzelner diesem Mythus seinen Namen geliehen, dann nur, weil er ein besonders hervorragender, sozialer Revolutionär gewesen sei" (S. XV—XVII). — Von dieser sozialistischen Theorie über den Ursprung des Christentums, wie sie bes. von *Alb. Kalthoff* und *Max Maurenbrecher* vorgelegt wurde, ist die sog. soziale Theologie einiger prot. Theologen zu unterscheiden, welche annimmt, daß das Christentum zwar keine bloß soziale, sondern eine religiöse Bewegung war, aber zuerst nur innerhalb der untersten Volksschichten, mit deren sozialer Lage es ganz verflochten erscheint.

Der Verfasser will in seiner Schrift nicht so sehr die Falschheit dieser Theorien von dem Ursprunge des Christentums erweisen, da die Unhaltbarkeit bes. der sozialistischen Hypothese außer der sozialen Schule selbst doch allgemein zugegeben werde,

als vielmehr eine Herausarbeitung des philosophischen Hintergrundes, auf welchem der moderne Sozialismus die ganze Fragestellung aufgebaut hat, versuchen (S. XIX).

Als die philosophische Grundlage der Theorie wird dann vom Verf. gegen die entgegengesetzte Ansicht einiger Sozialisten mit Recht die Hegel'sche Philosophie bezeichnet (S. 1 ff). Mit der Falschheit der Grundlage wird natürlich auch das ganze System als hinfällig erwiesen.

Der angeblich proletarische Charakter des Urchristentums lasse sich außerdem mit den Urquellen nicht in Einklang bringen, ja es wird durch dieselben gerade das Gegenteil bewiesen. So wenig wahr sei es weiter, daß das Urchristentum nichts Anderes als eine soziale Bewegung war, daß man im Gegenteil behaupten kann, daß „das Christentum sich lange mit der sozialen Frage nicht beschäftigte". — Die Rechtfertigung dieser zum erstenmal vom Bischof *Henle* von Regensburg ausgesprochenen Worte sowie die Darlegung der Gründe für diese anfängliche Zurückhaltung der Kirche in Bezug auf die soziale Frage ist ein weiterer Zweck des vorliegenden Buches.

Es solle keineswegs geleugnet werden, daß das Christentum eine weltgeschichtliche soziale Mission habe, und daß die heutige Kirche die Aufgabe habe, die Grundsätze des Gottesreiches und ihre befreiende Kraft auch in die sozialen Institutionen der Völker zu tragen, es sei ebenfalls ganz sicher, daß das Christentum seit den ersten Zeiten der sozialen Not durch Liebe und barmherzige Hilfeleistung steuerte, doch die Verhältnisse der ersten Jahrhunderte brächten es mit sich, daß die Kirche anfangs keine positive Stellung zur Lösung der eigentlichen sozialen Frage nahm. sie hatte den gottgegebenen Beruf nicht in die Klassenkämpfe einer untergehenden Welt sich zu stürzen, sondern weltabgeschieden an jenem inneren Gottesreiche zu bauen, daß allein die soziale Not der Menschheit von der innersten Wurzel aus heilen konnte.

Daraus erkläre sich dann weiter die völlig neutrale Stellung, welche die Kirche in der ersten Zeit der Institution der Sklaverei gegenüber eingenommen hat. Eine bedingungslose Anerkennung der bestehenden sozialen und politischen Ordnung sei ja die Hauptregel der kirchlichen Disziplin immer gewesen, die Sklaverei war aber tatsächlich ein wesentliches Element der Staatsgebilde. — Das Verhältnis der Kirche zu der Sklaverei und ihre Stellung zur sozialen Frage in den ersten Zeiten werde durch die Stelle 1 Kor 7,21 veranschaulicht, welche nach der traditionellen Erklärung eine Mahnung an die Sklaven enthält, sie mögen in ihrem Sklavenstande verbleiben und ihn zum Heile der Seele ausnützen. selbst

wenn sie frei werden könnten. — Nach dem Verf. ist es sogar eine Stelle, welche „eine tötliche Waffe gegen die hegelianische und marxistische Auffassung vom Ursprung des Christentums ist“ (S. 57). Deshalb wird auch die traditionelle Erklärung des Textes gegen diejenige von *Luther*, *Kalvin*, *Beza*, *Alf. Steinmann* u. a. in einem langen Abschnitte (S. 56—109) verteidigt.

Um übrigens die Stellung des Urchristentums zur Sklaverei richtig zu verstehen, dürfe man nicht bloß die Schattenseiten der Institution betrachten und man müsse sich vor Augen halten, daß die Greuel des Sklavenlebens nicht der im Sklavenleben gegebenen Arbeitsverfassung anhafteten und daß das Hauptelend der antiken Sklaverei nicht wirtschaftlichen, sondern sittlichen Ursprungs war.

Es habe aber das Christentum zur Aufhebung der Sklaverei wesentlich beigetragen. Schon in den ersten Jahrhunderten hat das Christentum durch religiöse und sittliche Hebung der Menschheit das Ende der Sklaverei vorbereitet, vom 5. Jahrhundert an hat es langsam, aber stetig auf die Aufhebung der Sklaverei indirekt hingearbeitet.

Der Verfasser zeigt eine große Belesenheit und Kenntnis der einschlägigen Literatur. Sein Buch, welches ruhig und sachlich gehalten ist, auch die guten Seiten der gegnerischen Ansichten anerkennt, und sich durch eine schöne, packende Sprache auszeichnet, muß gewiß auch in dem Lager der Gegner Beachtung finden.

Der Hauptbeweis der Falschheit der sozialistischen Theorie und aller anderen rationalistischen Hypothesen über den Ursprung des Christentums bleibt immer die aus positiven Quellen erwiesene Tatsache seiner übernatürlichen Herkunft und Charakters. Dieser Beweis wird von dem Verfasser nicht geführt, es werden aber die einzelnen Thesen der Gegner in ihren Grundlagen als falsch und ihre Theorien als mit den geschichtlichen Tatsachen unvereinbar direkt erwiesen. Auffallend ist, daß gar oft der Beweis eigentlich nur aus Zitaten von protestantischen liberalen Theologen besteht. Auch ist das Lob, das der Verfasser öfter den Werken der radikalen und liberalen Protestanten spendet („vortrefflich, berühmt, treffend, meisterhaft, geistvoll, klassisch“ u. s. w.) übertrieben. — Zu viel gesagt ist (S. 159), daß das Christentum die soziale und materielle Seite des Lebens als absolut gleichgültig gegenüber den neuen, übernatürlichen Lebenswerten hinstellte. Klemens v. Alexandrien (S. 174) ist mit Unrecht in die Reihen der Kirchenväter geraten. In dem letzten Abschnitt (Das Christentum und die Aufhebung der Sklaverei) hätte mehr der positive Einfluß

der späteren Kirche auf die Aufhebung der Sklaverei hervorgehoben werden können.

Innsbruck. Theophil Spáčil S. J.

1. **Die katholische Caritas und ihre neuzeitlichen Aufgaben.** Von *P. Niestroj* (Frankf. zeitgemäße Broschüren. B. 35, Heft 2). Hamm 1916, Breer & Thiemann. 32 S. gr. 8° M 0.50).

2. **Jahrbuch des Caritasverbandes** für die Berichtsjahre 1913/14 u. 1914/15 (Sondernummer der „Caritas. Ztschr. für die Werke der Nächstenliebe im kath. Deutschl." Nov.-Dez. 1915. S. 35—126. Ler. 8°. Preis der „Caritas" jährl. M 6.—). Freiburg i. Br., Caritasverlag.

3. **Die katholischen Waisenhäuser**, Fürsorge-Erziehungsanstalten und Zufluchtsheime Deutschlands. Mit Unterstützung des Caritasverb. f. d. kath. Deutschl. u. aa. Vereinigungen sowie zahlreicher Fachleute herausg. von *Const. Noppel S. J.* (Caritas-Schriften Nr. 23). Freiburg i. Br., Verl. des Caritasverbandes. VIII + 169 S. kl. 8°. M 1.40, geb. 1.89).

Eindringlichst bringt uns der Krieg das große Gebot der erbarmenden Caritas in Erinnerung. Schon jetzt gibt es in weiten Ländergebieten nur zwei Gruppen von Menschen, die einen äußerst hilfsbedürftig, die anderen von allen Seiten umgeben von Gelegenheiten zur Betätigung opferwilligster Nächstenliebe. Gewiß wird man in vielen Einzelfällen zugreifen, ohne erst viel an planmäßige Ordnung der Liebesarbeiten denken zu können; aber bei der Größe der Not muß doch auch auf eine gut überlegte Organisation der caritativen Betätigung gedacht werden. Für die katholische Caritas kommt noch ein ganz eigentümlicher Grund hinzu, der zu einem möglichst vollkommenen Ausbau ihrer Organisation drängt. Manche auch durch den Krieg nicht umgestimmte Gegner der Kirche halten den Augenblick für gekommen, die kirchliche Caritas von manchen ihrer Arbeitsfelder zurückzudrängen. Nicht mit Unrecht ist von katholischer Seite die jetzige Zeit als Entscheidungsstunde für die katholische Caritas bezeichnet worden[1]).

[1]) Vgl. *C. Noppel S. J.*, Eine Stunde der Entscheidung für die kath. Caritas (Stimmen der Zeit B. 89 [1915] 201 ff) und: Die Organisation kath. Caritas in Österreich. Denkschrift, verf. von *Raim. Fürlinger*, Sekr. des k. Wohltätigkeitsverb. f. Niederösterr. (1915, Verl. des Wohltätigbeitsverb. Wien VII, Kaiserstr. 92). — Zu der wichtigen Angelegenheit der Versorgung unehelicher Kinder s. die Mitteilung unten S. 614.



Daher kommt die Schrift von *Niestroj* (1) zu sehr gelegener Zeit. Sie will, da noch immer das Wirken der Caritas und ihre „gewaltigen Gegenwartsaufgaben vielen unbekannt“ sind, „in die Massen des Volkes dringen und sie begeistern für das erhabene Erbe Christi: die Liebestätigkeit der kath. Kirche“ (Vorbemerkung). Nach einem gedrängten geschichtlichen Rückblick auf die älteren Zeitperioden werden leicht verständlich die viel mannigfaltigeren und schwierigeren Aufgaben der neuzeitlichen Caritas gezeichnet: Säuglingsfürsorge, Waisenpflege, Kinderschutz, Vormundschaftswesen, Fürsorgeerziehung, Jugendgerichtshilfe, Trinkerrettung, Obdachlosenfürsorge, Gefangenenfürsorge, Wohnungsnot, Mädchenschutz, Krankenbesuche, Kampf gegen die schlechte Literatur, Berufsberatung, Sorge für Zugewanderte, Hilfe für die Diaspora, Laienkatechese, Heidenmissionen; dazu die viele vom Krieg verursachte Not. Daß da nur große Organisationen zu einer wirksamen Hilfe fähig sind, ist einleuchtend. Nun zeigt *N.*, wie die Caritasorganisation in Deutschland sich herausgebildet hat und wie sie heute eingerichtet ist. Einige Arbeitsgebiete (Kinderfürsorge, Laienapostolat, Drittordensarbeit) werden durch ganz konkrete Beispiele beleuchtet, die jedem Hilfsbereiten klare Winke geben, wie er Hand ans Werk legen kann. — Die Schrift verdient weiteste Verbreitung.

Das „Jahrbuch“ (2) zeigt noch vollständiger die gegenwärtige Einrichtung des Caritasverbandes und gibt einen herzerfreuenden Beweis, daß mit geeinten und wohlgeordneten Kräften wahrhaft Erstaunliches geleistet werden kann. Der einleitende Aufsatz von Dr. *Werthmann* zeichnet in großen Zügen die Wohltätigkeit im Kriege und die Aufgaben der Caritas nach dem Krieg: hierauf folgen die Berichte über die Gesamtarbeit in den zwei Jahren 1913/14 u. 1914/15, sowie im besonderen über die Kriegsarbeit des ganzen Verbandes und der Zweig- und Fachorganisationen; den Schluß bilden statistische Mitteilungen, Kassenberiche, Namen der Vorstandsmitglieder und Satzung des Verbandes.

Eine mühevolle, aber umso verdienstlichere Arbeit war (3) die Zusammenstellung der bedeutendsten katholischen caritativerziehlichen Anstalts-Gruppen: Waisenhäuser, Fürsorge-Erziehungsanstalten, Zufluchtsheime. Eine bündige „Einführung“ (S. 1—17) erinnert an die wichtigsten Daten aus der Geschichte der kath. Waisenhäuser, sucht die bunte Mannigfaltigkeit der Anstalten für Kinder und Jugendliche nach ihren Zwecken in eine übersichtliche Gruppierung zu bringen und gibt nützliche Winke über die einzelne Anstalt, über die gegenseitige Verbindung der caritativen Erziehungsanstalten, über das Verhältnis der Anstalten zur „offenen“

Jugendfürsorge und über literarische Behelfe. Hierauf folgt das Verzeichnis der 762 ermittelten Waisen-, Fürsorge- und Zufluchtshäuser nach den Kirchensprengeln in Preußen, Bayern, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, Elsaß-Lothringen; bei jedem Kirchensprengel ist das in die anderen deutschen Staaten hinausgreifende Gebiet mit berücksichtigt. Die Angaben bei den einzelnen Anstalten betreffen: Ort, Name der Anstalt, Gründungsjahr, Eigentümer, Erziehungspersonal, Art der Aufnahme, Zusammensetzung der Zöglinge. Ein übersichtliches Verzeichnis der in den Anstalten tätigen kathol. Genossenschaften, eine vergleichende Zusammenstellung der kirchlichen und weltlichen Verwaltungsbezirke und ein alphabetisches Ortsregister erhöhen noch den Wert des Büchleins. So bescheiden es sich äußerlich präsentiert, so hoch wird es jeder einschätzen, der einmal von dem Arbeitsapparat und den Kosten etwas gehört hat, die bei ähnlichen Verzeichnissen meistens aufgewendet werden müssen. Der Herausgeber P. *Noppel* und seine Mitarbeiter haben hier auch eine caritative Arbeit geleistet, die viel dazu beitragen wird, die jetzt so zahlreichen hilfsbedürftigen Kinder und Jugendlichen rascher in den passenden Zufluchtsstätten unterzubringen.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

**Die Kulturkraft des Katholizismus.** Von Dr. oec. publ. *Hans Rost*, Schriftsteller in Augsburg. (Kath. Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. Zweiter Band.) Paderborn 1916, Bonifazius-Druckerei. XXI + 503 S. M 5.-–.

Das ist ein Buch, an dem sich der Katholik, der seinen Glauben und die Kirche liebt, herzlich freuen, trösten und aufrichten kann! Erfreulich ist schon das Motto, das der Verf. seinem Vorwort voranzustellen in der Lage ist. Es ist das Wort des Berliner angesehenen Juristen *Jos. Kohler*: „Wer immer den Katholizismus versteht, der muß anerkennen, daß in ihm eine Kulturkraft ersten Ranges liegt“. Die Berechtigung dieses Ausspruches erweist *R.* auf das vollkommenste, nicht etwa auf irgend einem billig abstrakten spekulativen Weg, sondern mit fortwährender Zugrundelegung bestimmtesten statistischen Materials. Daher wird seine Beweisführung bei Lebens- und Kulturgebieten, die sich auch in ihrem Zusammenhang mit der Konfession statistisch ziemlich vollständig erfassen lassen — Selbstmordhäufigkeit, Geburtenrückgang, uneheliche Geburten, Ehescheidungen, sozialdemokratische Wahlstimmenziffern — geradezu unantastbar.

Aber auch jene Erscheinungen, die man auf den ersten Blick als Zeugen gegen die Kulturkraft der katholischen Religion ansehen möchte (z. B. die Kriminalität in einigen deutschen Staaten. die Teilnahme der Katholiken am Wirtschaftsleben und den höheren geistigen Bestrebungen), untersucht *R.* so gründlich, daß viele gegen die Katholiken erhobenen Beschuldigungen sich als vollständig unberechtigt erweisen. Die Ausführungen werden umso wirksamer, als *R.* immerfort dem Pessimismus, der tatsächlich der modernen Kultur trotz aller technischen Fortschritte anhaftet, die gewaltigen lebenspendenden und erhebenden Kräfte entgegenstellt, die zum Wesen der katholischen Wahrheit und Lebensweisheit gehören.

Der größere Teil des Buches dürfte schon vor Ausbruch des Krieges fertiggestellt gewesen sein (das Vorwort ist datiert: Weihnachten 1914), und das ist gut so; denn vielleicht wären sonst manche Abschnitte mit Rücksicht auf die stark geänderte Zeitlage etwas abgeschwächt worden, namentlich wo die Überlegenheit der katholischen Religion vor anderen Lebensauffassungen gar zu deutlich hervortritt. Im übrigen kann aber der Verf. stellenweise auch schon auf Vorkommnisse der Kriegszeit als Bestätigungen seiner Ansichten verweisen.

In den Ausführungen über irdischen Reichtum wäre ein Wort zur Erklärung der strengen Aussprüche des Evangeliums wohl nicht überflüssig gewesen. — Vielleicht wird manchem Leser an einigen wenigen Stellen die Beurteilung der tatsächlichen Lage der Katholiken in Deutschland ein wenig zu optimistisch erscheinen. Aber mit der grundsätzlichen Auffassung des Verf. von der Segenskraft der katholischen Religion für alle wahre Kultur muß jedes treue Kind der Kirche freudigst einverstanden sein. Das Buch ist eine wahre Bereicherung der apologetischen und zugleich kraftvoll aufbauenden katholischen Literatur[1]).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

---

[1]) Weitere Rezensionen über das Sammelwerk „Kath. Lebenswerte" werden in dieser Zeitschrift nachfolgen. Bis jetzt sind außer dem obigen Buche von *Rost* erschienen: B. 1. *Sawicki,* Sinn des Lebens, B. 3. *Willmann,* Die Wissenschaft vom Gesichtspuukt der kath. Wahrheit, B. 4. *Rademacher,* Seelenleben der Heiligen.

**Selbsttäuschungen**, aufgezeichnet und zur Beförderung der Selbsterkenntnis ans Licht gestellt von Dr. *Johann Baptist von Hirscher*. Aufs neue herausgegeben von *Johannes Mumbauer*. 16°. 150 S. Preis M 1.50. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten u. München.

Ein unscheinbares Büchlein, das aber sowohl des Verfassers als auch des Gegenstandes wegen gar wohl verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden. In anziehender Weise behandelt darin der bekannte Theologe einen Hauptpunkt des geistlichen Lebens, wo jeder, dem es mit seinem Streben nach Vollkommenheit ernst ist, ansetzen muß, die ungeordnete Eigenliebe. Er selbst äußert sich über den Zweck des Büchleins: „Ich wollte die ungeheure Macht und Herrschaft veranschaulichen, welche die Eigenliebe unbemerkt und unbeachtet über uns ausübt“ (S. 149). In einer Art von anregenden Zwiegesprächen deckt der erfahrene Geistesmann die feinen Schliche auf, deren sich die Eigenliebe bei jeder Gelegenheit bedient, uns zu hintergehen. Die Beispiele sind ganz aus dem Leben gegriffen und den verschiedensten Verhältnissen entnommen, die Schilderungen sehr anschaulich und zutreffend.

Alle nach wahrer Selbstheiligung strebenden Seelen werden aus der Lesuug des Büchleins, „der reifen Frucht selbstheiligender Betrachtung und seelsorglicher Erfahrung“, reichen Gewinn schöpfen, Priester aber besonders für die psychologische Vertiefung ihrer Tätigkeit auf der Kanzel und im Beichtstuhl. *Förster* bezeichnet das Büchlein als ein Hilfsmittel ersten Ranges zur Rettung vor Selbstbetrug. Der Vergleich des Herausgebers mit der Nachfolge Christi und den Bekenntnissen des hl. Augustin freilich dürfte doch etwas gewagt sein.

Für theologisch wenig gebildete Leser wären noch einige erklärende Bemerkungen erwünscht, da einzelne vor 50 Jahren noch angängige Ausdrücke heute leicht mißverstanden werden, so z. B. S. 29: „Ohne Fühlen ist der Glaube flach, leer und ohne Leben“. Der Satz (S. 45): „In einem längeren Sieg über die Sünde liegt stets die größte Gefahr, denn in ihm liegt die falsche Sicherheit“ ist, so wie er lautet, nicht richtig. An manchen Stellen redet der Verfasser so, als ob die ersten noch unbewußten und unfreiwilligen Regungen der bösen Neigungen und Leidenschaften, die *motus primo primi*, wie die Schule sie nennt, schon schlecht und sündhaft seien.

Weil „eine Ordnung oder ein gewisser Gang in der Anführung von Selbsttäuschungen nicht beobachtet ist“ und auch

keine Aufschriften vor den einzelnen Abschnitten sich befinden, würde ein Inhaltsverzeichnis den Gebrauch des Buches sehr erleichtern; ebenso wenn auch den Seiten mit geraden Seitenzahlen statt der sich durch das ganze Buch hinziehenden „toten“ Aufschrift „Selbsttäuschungen“ Seitenüberschriften gegeben würden, die sich auf den Inhalt der einzelnen Abschnitte beziehen.

In der Einleitung wären einige Wendungen mit einer offenbaren Spitze gegen *Hirschers* Gegner besser weggeblieben.

Innsbruck. A. Buder S. J.

---

**Moraltheologisches.** 1. Das „Brixener Priester-Konferenzblatt. Zeitschrift für den Seelsorgsklerus. Herausgegeben von Dr. *Franz Schmid,* Seminarregens“ bringt in Nr. 4 des gegenwärtigen Jahrganges S. 76—88 einen sehr gründlich und umsichtig geschriebenen Artikel mit der Überschrift: „Der Zwiespalt zwischen den Pflichten gegen den Staat und den Pflichten gegen die eigene Nation“. Der Verf. berücksichtigt zwar besonders die Verhältnisse des Landes Tirol, in welchem Deutsche und Italiener wohnen, doch hebt er allgemein die Pflichten, welche dem Staatsbürger seinem Staate und seiner Nation gegenüber obliegen, hervor. Da es sehr wenige Staaten gibt, die ausschließlich aus Angehörigen einer und derselben Nation bestehen, so verdienen die Ausführungen des Verf., wenn sie auch den Gegenstand nicht erschöpfend behandeln, allgemeine Beachtung. Gewiß ist auch der Wunsch berechtigt, daß im theologischen Unterrichte und darum auch in den Lehrbüchern für denselben der Unterschied zwischen den Obliegenheiten dem Staate und der Nation gegenüber dargelegt werden. So kann die theologische Wissenschaft an der Heilung einer unserer verderblichsten Zeitkrankheiten mitarbeiten. Natürlich dürfen dann auch die Pflichten, welche ein Staat bezüglich der zu ihm gehörenden Nationen hat, nicht übersehen werden. Man muß dem Verf. gewiß beistimmen, wenn er nach Besprechung der staatsbürgerlichen Pflichten zur Behandlung der nationalen Pflichten übergehend S. 83 sagt: „Der ganze Pflichtenkomplex, von dem wir nun sprechen wollen, ist im Vergleich zu dem Pflichtenkomplex, von dem wir früher gehandelt haben, von höchst untergeordneter Bedeutung“. Die staatsbürgerlichen Pflichten als solche gehören ja zu den Gerechtigkeitspflichten, speziell der *justitia legalis* an und zerfallen je nach ihrem Gegen-

stande in schwere und leichte. Das Eintreten für die Interessen der eigenen Nation als solcher hält der Verf. für gleichfalls unter Umständen verpflichtend, doch handelt es sich dabei nicht um „eine förmliche Rechtspflicht, sondern um eine Pflicht von viel milderem Gepräge, die wir näherhin als Pietätspflicht bezeichnen möchten“ (S. 87). Man wird ihm auch hierin beistimmen müssen und auch die Berufung auf den hl. *Thomas* (Summa theol. 2. 2. q. 80 art. unic. u. q. 191 art. 1) als stichhaltig ansehen können, wenngleich zuzugeben sein wird, daß der Heilige ebenso wie Cicero, den er zitiert, unter *patria* wohl vor allem den Staat, in dem jemand geboren und erzogen wurde, verstand und erst in zweiter Linie, nämlich wegen der Ähnlichkeit der Beziehungen, die Nation, der jemand angehört, gemeint sein kann.

2. Von der großen „**Theologia moralis** auctore *Augustino Lehmkuhl S. J.* Friburgi. Herder“ ist nach der Zeit von vier bis fünf Jahren wieder eine Neuauflage, die zwölfte, die sich als *denuo recognita et correcta* bezeichnet, notwendig geworden. In beiden Bänden ist die Seitenzahl ganz die gleiche geblieben, wie in der elften Auflage; die an einzelnen Stellen angebrachten Verbesserungen und Zusätze wurden durch Druck-Veränderungen wieder ausgeglichen. Zu der im 1. Bd. n. 1349 neuangefügten Beurteilung des wirtschaftlichen Boykotts sei die Bemerkung, gestattet, daß die Absicht, den Boykottierten zu strafen, doch nicht wesentlich ist und daher bei der moraltheologischen Beurteilung des Boykotts nicht ausschlaggebend sein kann. Diese muß vielmehr den Gegenstand der Handlung, nicht die bald vorhandene bald nicht vorhandene Absicht der Handelnden ins Auge fassen. Der Boykott besteht seinem Wesen nach in der gemeinsamen Entziehung eines wirtschaftlichen Vorteils. Liegt eine Pflicht vor — was in der Regel nicht der Fall ist — den wirtschaftlichen Vorteil zu gewähren, dann ist die Entziehung selbstverständlich unerlaubt, andernfalls wenigstens an sich gestattet; doch kann sie durch besondere Umstände natürlich wieder unerlaubt werden. Übrigens wird auch zuzugeben sein, daß die Entziehung eines nicht geschuldeten wirtschaftlichen Vorteils nicht jedesmal, wenn sie als Strafe gedacht und beabsichtigt wird, schon dadurch sittlich unstatthaft ist. Gewiß ist sie das dann, wenn sie lediglich als Übel beabsichtigt wird; beabsichtigt man aber nur die Besserung des zu Bestrafenden oder ein anderes entsprechendes Gut, das durch diese Entziehung erreicht werden soll, dann verletzt diese das christliche Sittengesetz noch nicht.

3. Das von *Sabetti S. J.* in Amerika zuerst herausgegebene **Compendium Theologiae moralis** (Neo-Eboraci, Cincinati. Pustet 1915;

p. 1159), welches nach *Gurys* Compendium bearbeitet wurde und die Form desselben beibehalten hat, erschien vor kurzem in der 23., vom jetzigen Nachfolger *Sabettis, Timotheus Barrett S. J.*, besorgten Auflage. Die Brauchbarkeit desselben speziell für Amerika erklärt sich außer der Klarheit und Verläßlichkeit der Lehre auch aus der ausgiebigen Berücksichtigung der besondern kirchlichen und staatlichen Gesetze und Einrichtungen der Vereinigten Staaten Nord-Amerikas. Daß die neuesten kirchlichen Verordnungen (z. B. die Kommuniondekrete, auch die Skapuliermedaille u. s. w.), sowie die neu entstandenen Moralfragen (z. B. Monopol- oder Trustpreise, Arbeitseinstellungen[1]) u. s. w.) sich berücksichtigt finden, brauchen wir wohl nicht zu erwähnen. Die besonders eingehende Behandlung des Dekretes *Ne temere* (S. 874—928) erklärt sich aus der gerade für Nordamerika hervorragenden Bedeutung desselben. — S. 600 f. findet sich die auch in den andern Ausgaben des *Gury*'schen Kompendiums vorkommende Einteilung der Früchte des hl. Meßopfer in *fructus ex parte offerentis* und *ex parte victimae* beibehalten. Eine mehr sachliche und verständliche Einteilung hat *Noldin* (De Sacramentis n. 168 ss.), ebenso *Marc* und andere im Anschluß an den hl. *Alphons*. Jedenfalls müßte bei der *Gury*'schen Einteilung hervorgehoben werden, daß die Unterscheidung sich nicht auf den *primarius offerens* bezieht, da die Früchte *ex parte offerentis primarii* und *ex parte victimae* sich nicht unterscheiden lassen. — Ganz richtig sagt der Verf. (S. 931), daß auf die Frage, ob ein *vasectomiacus* noch eine giltige Ehe eingehen könne, eine allgemein geltende Antwort nicht geben läßt, da die Vasectomie in verschiedenen Graden vorgenommen wird; die Antwort kann also nur sein: *recurrendum in casu particulari.*

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

**Unser hl. Vater Benedikt XV.** Von *A. de Waal.* Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1915. VII + 174 S. 8. M 3.—, geb. M 4.—.

Der greise und doch noch rüstige Rektor des Deutschen Campo Santo in Rom konnte mit vorzüglicher Eignung die schwierige Aufgabe übernehmen, das Leben Benedikt XV dem deutschen Teile der Untergebenen des neuen Papstes zu schildern. Bekannt mit Personen und Einrichtungen der ewigen Stadt wie wenige andere, konnte sich der Biograph der drei verstorbenen Päpste

---

[1]) S. 138 ist zweimal *Cardinalis Zigliari* statt *Zigliara* gedruckt.

leicht die zuverlässigsten Quellen verschaffen, um ein wahrheitsgetreues und lebensvolles Bild dessen zu entwerfen, dem in so stürmischen Zeiten das Steuerruder der Kirche anvertraut wurde. Mit größtem Interesse folgt der Leser der beredten und doch stets sachlichen Erzählung; man sieht den für die Tiara Erwählten heranwachsen in der stillen Zurückgezogenheit, man verfolgt ihn in den bescheidenen Stellungen, in denen er seine Tüchtigkeit durch rastlose Arbeit bewährt, bis das Walten der Vorsehung ihn an den verantwortungsvollen Posten führt, der ihm zugedacht war. So schöpft der Leser reiche Belehrung und mächtige Anregung aus dem gut entworfenen und fein durchgeführten Lebensbilde des durchwegs interessanten Buches, das der unternehmende Verleger mit reichem Schmucke (20 vollseitige Bilder) ausgestattet hat.

In der Eile der Herstellung sind einige Versehen nicht ausgebessert worden. S. 4 ist die Regierungszeit Innozenz' VII, mit dem der gegenwärtige hl. Vater verwandt ist, unrichtig angegeben. S. 86 soll es zweimal Gregor XIII statt Gregor XV heißen, S. 122 ist vom Jahre 1860, nicht 1866 die Rede; S. 167 ist der Monat der Wahl Leo XIII (2. März 1878) unrichtig angesetzt. Auch die Angaben S. 28 unten waren zu verbessern. S. 18: die Verhandlungen mit Rußland gehören ins Jahr 1877, nicht 1871; im letzteren war zudem Kardinal Simeoni noch nicht Staatssekretär.

Die Darstellung S. 29 f. A. über das *Veto* von 1903 ist nicht ganz verläßlich. Kardinal Puzyna soll sich nach glaubwürdigen Angaben über die Initiative anders geäußert haben.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

**Die Heiligung der Kinderwelt.** Anleitung zur Abhaltung von Exerzitien für Kinder von Dr. *Hermann Sträter*, Pfarrer von St. Josef in Crefeld. Dülmen i. W., A. Laumannsche Buchhandlung. 286 S. M 2.50 (geb. M 3.—).

Der Verfasser hat namentlich die Kinder unmittelbar vor der Schulentlassung oder Kinder, die Mitglieder einer marianischen Kongregation sind, vor Augen. Das Büchlein ist der Niederschlag einer langjährigen seelsorglichen Tätigkeit, die in demselben enthaltenen Ansprachen wurden vom Verfasser im Laufe der Zeit an Erstkommunikanten, Ministranten, Singknaben und besonders an Kinder, die vor der Schulentlassung standen, gehalten. Die Sprache ist recht anschaulich und dem kindlichen Verständnis

und Gemüt angemessen. Inhaltlich schließt sich der Verf. ganz dem Gedankengang des hl. Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein an.

Das Buch des erfahrenen Seelsorgers bietet ein vorzügliches Hilfsmittel zur Abhaltung der Exerzitien für Kinder und für Jugend, und der Wunsch des Verfassers, es möge das Werkchen dazu beitragen, daß unsere Jungen und Mädchen zu recht braven Christen erzogen werden, wird gewiß nicht unerfüllt bleiben.

Innsbruck. Th. Spáčil S. J.

# Analekten

**Joh 19,26—27 bei den Kirchenvätern.** Den Worten des sterbenden Erlösers an seine Mutter und an Johannes: Sieh deine Mutter, sieh dein Sohn, schreiben zum wenigsten seit einem halben Jahrtausend viele Schriftsteller außer dem nächstliegenden Wortsinn noch eine tiefere Bedeutung zu; sie finden nämlich darin ausgesprochen, daß nach Christi Willen alle Gläubigen der Mutter des Herrn zur Obhut empfohlen seien. Manche berufen sich für diese Deutung auch auf die Kirchenväter, die eine solche Auffassung ziemlich allgemein vertreten hätten[1]). Andere dagegen, und nicht die schlechtesten Kenner der Väterliteratur, sind in letzterer Beziehung gerade der gegenteiligen Ansicht. Vorsichtig gehalten ist die Bemerkung in *Joseph Grimms* Leben Jesu: Daß unmittelbar in den Worten *Ecce filius tuus*, bezw. *Ecce mater tua* die geistige Mutterschaft Marias ausgesprochen werde, „will schon deshalb nicht behauptet werden, weil diese Auslegung bis zum 12. Jahrhundert nirgends betont wird“[2]). Entschiedener drückt sich *P. Schanz* in seiner Apologie aus; erst „die späteren Theologen“ haben nach ihm die Deutung aufgestellt, nach der unter der Person des Lieblingsjüngers die Erlösten, die Kirche, mitzuverstehen sind[3]).

[1]) Advertunt tamen passim patres, Christum Dominum, tametsi iuxta literae corticem solum Joannem matri suae pro filio assignavit, tamen intentionem direxisse in Joannis persona ad omnes fideles, quos sicut Evae virgini primae ad mortem, ita Mariae secundae virgini alteri Evae ad vitam, filios spirituales esse, et ipsam pro illorum spirituali matre se gerere constituit. Theoph. Raynaudus, Trias fortium David, De Roberto n. 46 (Opera IX 175).

[2]) Geschichte des Leidens Jesu II[2], 1905, 172 A.

[3]) Apologie des Christentums III[3], 1906, 66 f.

Nun wird man ohne Schwierigkeit zugeben, daß in einer Apologie des Christentums und für die Lehre von der Kirche mit jenen Worten des Johannesevangeliums nicht viel anzufangen ist. Aber trotzdem scheint uns die Sache näheren Zusehens wert. Ist jene mystische Erklärung wirklich vor dem 12. Jahrhundert unbekannt, und wie hat man sich ihr Entstehen zu denken?

I. Von den vornizänischen Vätern wird jenes „Testament Christi“, wie *Ambrosius* es nennt, nur wenig erwähnt.

Flüchtig gestreift wird es von *Tertullian*. Er will zeigen, daß Christus den Aposteln seine Lehre nach ihrem ganzen Umfang mitteilte und ihnen nichts, was dazu gehörte, vorenthielt. Für Johannes im besondern beweist er das, indem er die besondern Vorrechte des Lieblingsjüngers aufzählt, unter anderm daraus, daß Christus ihn an seiner statt der Mutter zum Sohne gab[1]). Wichtiger ist für uns eine Stelle des *Origenes*. In der Einleitung zu seiner Erklärung des Johannesevangeliums führt er den Gedanken aus, in das Verständnis dieses erhabensten der Evangelien könne niemand eindringen, wenn er nicht selbst ein zweiter Johannes sei. „Den Sinn des Johannesevangeliums kann niemand verstehen, wenn er nicht an der Brust Jesu geruht hat, und von Jesus an Maria gewiesen wurde, daß sie auch seine Mutter werde“. Was aber heißt es, ein zweiter Johannes werden? Es heißt soviel als ein anderer Jesus sein, und als solcher, gleich dem Lieblingsjünger von Jesus selbst erklärt werden. Denn Christus sprach zu Maria nicht: Sieh auch dieser ist dein Sohn, sondern: Sieh dein Sohn; und da Maria nur einen Sohn hatte, so ist das ebensoviel, als ob er gesagt hätte: Sieh dieser ist Jesus, den du geboren hast. „Denn jeder, der zur Vollkommenheit gelangt ist, lebt nicht mehr selbst, sondern in ihm lebt Christus, und da Christus in ihm lebt, so ergeht über ihn das Wort an Maria: Sieh dein Sohn“[2]).

---

[1]) Latuit et Joannem aliquid, dilectissimum Domino, pectori eius incubantem, cui soli Dominus Judam traditorem, praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit? De praescript. c. 22.

[2]) οὐ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν, μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβὼν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα. Καὶ τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι εἶ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ιωάννην, ὥστε οἱονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ. Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς, φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· Ἴδε ὁ υἱός σου, καὶ οὐχί· Ἴδε καὶ οὗτος υἱός σου, ἴσον εἴρηκε τῷ· Ἴδε οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὃν ἐγγέννησας. καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος ζῇ οὐκέτι, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ζῇ Χριστός, καὶ ἐπεὶ ζῇ ἐν αὐτῷ Χριστὸς λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ· Ἴδε ὁ υἱός

Die mystische Auffassung unserer Stelle ist also doch nicht von aller patristischen Bezeugung verlassen. Sie ist sogar geradezu die älteste Auslegung jenes Textes, die uns überliefert ist, und da sie in einem vielgelesenen Werk des vielgelesenen Origenes enthalten ist, so war dafür gesorgt, daß sie in den nächsten Jahrhunderten nicht in Vergessenheit geraten konnte.

II. Für die Blütezeit der Väterliteratur im 4. u. 5. Jahrhundert muß unterschieden werden zwischen den Erklärungen, welche die Väter selbst von jenem Texte (Joa 19,26) geben, und einer Deutung, welche sie abweisen. Auch letztere darf nicht außer Acht gelassen werden, da manches in den Äußerungen der Väter erst recht verständlich wird, wenn man ihre Gegner kennt.

1. Die Väter des 4. u. 5. Jahrhunderts geben von den Worten Christi Joa 19,26 folgende Erklärungen.

a) Indem Christus am Kreuz für seine Mutter sorgte, wollte er die pflichtmäßige Sorge für die Eltern einschärfen. So *Augustinus*[1]), *Paulinus* von Nola[2]), der Verfasser der *Quaestiones* veteris et novi testamenti[3]), *Cyrillus* von Alexandrien[4]).

b) Die Jungfräulichkeit der Mutter Gottes nach der Geburt wird dadurch bezeugt, daß sie dem Apostel, also nicht dem Bräutigam oder einem Blutsverwandten, empfohlen wird. Diesen Gedanken führt sehr oft namentlich *Ambrosius* aus[5]). Nach ihm war der hl. Joseph zur Zeit der Kreuzigung Christi noch am Leben. Wenn also trotzdem Christus seine Mutter einem andern übergab, so folgt nach Ambrosius, daß damals Joseph nicht mehr mit seiner Braut unter einem Dach zusammenlebte, sie hatten sich getrennt, als der Zweck ihres Zusammenlebens erfüllt war[6]). Sie hätten sich aber nicht trennen und Christus hätte am Kreuz ihre Trennung nicht billigen und bestätigen können, wenn ihre Ehe nicht eine durchaus jungfräuliche

---

σου ὁ χριστός. In Joa. lib. I c. 4 n. 23 (Berliner Ausgabe S. 8 f. MSG 14,32).

[1]) In Joa. tract. 119 n. 2, MSL 35,1950.

[2]) Epist. 50 n. 17, ebd. 61,415.

[3]) Cap. 127 ebd. 35,2379.

[4]) In Joa XII ebd. MSG 74,664: vgl. *Cramer*, Catena 2, 393 MSG 106,1285; *Antiochus* mon. hom. 108, MSG 89,1768.

[5]) In Lucam lib. 2 cap. 4; lib. 10 n. 129, MSL 15,1554 1836; De institutione virginis cap. 7 n. 46, ebd. 16,317 ff; Epist. 63 n. 109 ebd. 1218.

[6]) Quae propter mysterium coniugium praetexuit, completis mysteriis iam coniugio non egebat. In Luc. lib. 10 n. 133 a. a. O. 1838

gewesen wäre. Papst *Siricius* schließt sich in einem Schreiben gegen Bonosus ganz an die Gedanken des Mailänder Bischofs an[1]). *Paulinus von Nola* dagegen spricht sich nicht darüber aus, ob Joseph bei Christi Tod noch am Leben war, sondern sagt einfach, der Herr würde nicht so große Sorge für die Mutter an den Tag gelegt haben, wenn er nicht ihr einziger Sohn gewesen wäre[2]); die Belehrung über die Jungfräulichkeit der Mutter und über die Pflicht für die Eltern zu sorgen, sind nach ihm, wie er ausdrücklich sagt, die beiden Folgerungen[3]), die sich aus Joa 19,26 ergeben, eine dritte Folgerung kennt er also nicht. Nach *Epiphanius* war Joseph bei Christi Tod schon nicht mehr unter den Lebenden; wenn Maria Kinder gehabt, sagt er, oder wenn ihr Gemahl noch am Leben gewesen wäre, warum hätte er sie dem Johannes und den Johannes ihr empfohlen? Dem Johannes aber und nicht einem andern Apostel vertraute er sie an, weil Johannes der jungfräuliche Jünger war. Sieh deine Mutter, sprach er zu ihr. Dem Leib nach nun war sie nicht seine Mutter, aber sie war es als Bannerträgerin der Jungfräulichkeit[4]).

c) *Epiphanius* fügt noch eine weitere Folgerung hinzu: Christus hat Joa 19,26 Maria als seine wahre Mutter anerkannt, sein Leib war also kein bloßer Scheinleib. Zugleich hat er die Lehre erteilt, daß seine Mutter, eben als solche, in Ehren zu halten sei, auch von solchen, die ihr dem Blute nach fern stehen[5]). Daß Christus die seligste Jungfrau (Joh 19,26 f) als Mutter anerkannte, sagt auch *Augustinus*[6]): daß Joannes besonders geehrt wurde, durch die ihm anver-

---

[1]) Epist. 9 ad Anysium Thessalonicensem n. 4, MSL 13,1177. Maria war mit Joseph nur verlobt. Neque enim eam suscepturam ex Joseph filios a viri consortio separare voluisset.

[2]) A. a. O. Vgl. *Isidor* von Pelusium lib. I epist. 18, MSG 78, 193. *Hieronymus* c. Helvidium c. 13 MSL 23,195 will nicht entscheiden, ob Joseph damals schon tot war: Viduam nominas, quod scriptura non loquitur.

[3]) Duo pariter in eadem sententia docens, formam pietatis relinquens nobis, cum est de matre sollicitus, . . . et illud, quod ad fidem omnium pertineret, salutiferum pietatis suae sacramentum . . . designans. A. a. O.

[4]) Καίτοι γε οὐκ ἦν μήτηρ αὐτοῦ τοῦ Ἰωάννου κατὰ σάρκα, ἀλλ' ἵνα δείξῃ αὐτὴν μητέρα ἀρχηγόν τῆς παρθενίας· ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἡ ζωὴ ἦν. haer. 78 n. 9 MSG 42,713: vgl. haer. 28 n. 7 ebd. 41,386.

[5]) Καὶ τῷ Ἰωάννῃ, καίτοι γε ὄντι κατὰ σάρκα ἀλλοτρίῳ ἔλεγεν, ἵνα διδάξῃ τιμᾶν τὴν ἰδίαν αὐτοῦ μητέρα, ὅτι τῷ μὲν ὄντι κατὰ σάρκα ἐξ αὐτῆς αὐτὸς ὁ Κύριος γεγέννηται. haer. 78 n. 10.

[6]) A. a. O. und de fide et symbolo cap. 4 n. 9, MSL 40,186.

traute Obhut über die Mutter Gottes, wiederholt nach *Tertullian* auch *Chrysostomus*[1]).

d) *Cyrillus* von Alexandrien fügt der gewöhnlichen Anwendung von Joa 19,26, daß der Herr ein Beispiel der Beobachtung des vierten Gebotes gab, noch eine Sonderbarkeit hinzu. Das Schmerzensschwert, das bei der Kreuzigung Marias Seele durchdrang, war nach ihm der Zweifel an ihrem Sohn. Christus habe sie deshalb dem Apostel als „dem besten Lehrer, dem Weisen und Theologen" übergeben[2])

e) *Hieronymus* sieht gelegentlich in Joannes alle Apostel, in Maria die frommen Frauen dargestellt, *quae in matre Domini Salvatoris sanctis apostolis commendantur*[3]). Noch weiter geht der Syrer *Ephräm*, der in Maria die ganze Kirche verkörpert sieht, die von dem Erlöser dem Apostel Johannes übergeben wurde[4]). Auch *Ambrosius* will einigemal unter der Muttergottes die ganze Kirche, unter Johannes, der ihr zum Sohn gegeben wird, jeden Gläubigen verstanden wissen. Bei der Erklärung der Worte: *sunt aliqui hic stantes, qui non gustabunt mortem* (Luc 9,27), sagt er, nicht gestorben (im geistigen Sinn) seien z. B. Petrus, *cui iuxta dominicam sententiam inferi porta praevalere non potuit,* oder die beiden Donnerssöhne Jakobus und Johannes. Sei also auch du ein Petrus, sei ein Donnerssohn. Letzteres kannst du sein, wenn du auf der Brust Jesu ruhest, wenn du über das Irdische erhaben bist, „wenn du ein Sohn der Kirche bist. Möge auch zu dir Christus vom Kreuze sprechen, Sieh deine Mutter, und zur Kirche: Sieh dein Sohn". Ein Sohn der Kirche aber

---

[1]) In Joa. hom. 85 (84) n. 2 MSG 59,462: Βαβαὶ τῆν τιμῆς, ὅση τὸν μαθητὴν ἐτίμησε τιμῇ.

[2]) In Joa lib. 12 MSG 74,664. *Cyrillus* läßt a. a. O. Maria und die frommen Frauen unter dem Kreuz weinen und wehklagen und liest das aus dem Evangelium heraus; *Ambrosius* dagegen, der mit dem Beispiel der Schmerzensmutter die Schwestern des früh verblichenen Valentinian III tröstet, sagt umgekehrt: stantem illam lego, flentem non lego. Unde dixit ei Filius: Mulier ecce filius tuus, haereditatem illis caritatis suae et gratiae derelinquens. De obitu Valentiniani n. 39, MSL 16,1371.

[3]) Contra Vigilantium n. 12 MSL 23,349.

[4]) „Prophetam suscitabit vobis Dominus . . . mei similem" Deut 18,18. „Mei similem" ait. Super mare ambulavit, in nube apparuit, Ecclesiam suam a lege circumcisionis solvit, et Joannem virginem pro Josue filio Nun ducem Dei constituit, eique Mariam, Ecclesiam suam dedit, sicut Moyses Josue populum dederat, ut impleretur, quod dictum est: „mei similem" Evangelii concordantis expositio ed. *Mösinger* p. 134.

bist du, wenn du im Gekreuzigten den Sieger erblickst, denn wer am Kreuz sich ärgert, ist ein Jude, wer es für Torheit erachtet, ein Heide[1]).

Im wesentlichen sind damit die Erklärungen der klassischen Väterzeit erschöpft, nirgends also findet man in ihr jene Auffassung vertreten, welche in Johannes die ganze Kirche der Obhut der Mutter Gottes übergeben sein läßt. Und damit ist kaum noch genug gesagt, vielmehr bekommt man manchmal den Eindruck, daß die Väter von jener Deutung auf die geistige Mutterschaft Marias nichts wissen wollen, daß sie ihr geflissentlich aus dem Wege gehen. Vergleiche man nur die zuletzt berührte Ambrosiusstelle mit den oben angeführten Worten des *Origenes*. Beide sagen, der vollkommene Christ solle ein zweiter Johannes sein, beide verlangen, daß er geistiger Weise an der Brust Christi ruhe, damit Joh 19,26 von ihm gelte. Soweit gehen beide zusammen. Aber da es nun zur näheren Anwendung von Joh 19,26 kommt, schwenkt Ambrosius, der doch sonst den *Origenes* kennt, ihn gerade im Lukaskommentar häufig heranzieht, plötzlich zu einer gezwungenen Erklärung ab. Und umso gezwungener ist seine Deutung, welche die Kirche an die Stelle der Mutter setzt, als diese Vertauschung doch wieder voraussetzt, daß auch Maria Mutter der Gläubigen genannt werden kann, denn wäre sie das nicht, wie könnte sie dann als Vorbild oder Sinnbild der Kirche gelten?

An anderer Stelle hat *Ambrosius* ausgesprochen, daß Vorbedingung und Fundament des mütterlichen Verhältnisses der Gottesmutter zu Johannes in den sittlichen Eigenschaften des Adoptivsohnes beruht: in der Großmut, mit der er alles verließ, in der Weisheit, die er an Jesu Brust schöpfte[2]), und zur Stelle: *suscepit eam discipulus in sua* bemerkt er gleich darauf: Neque enim mater Domini Jesu nisi ad possessorem gratiae demigraret, ubi Christus habebat domicilium. Von hier aus ist nur mehr ein Schritt bis zum Gedanken des hl. *Antoninus* von Florenz: quia vero Joannes interpretatur „in quo est gratia“, cuilibet etiam qui Joannes dicitur et exsistit . . ., in quo scil. est gratia gratum faciens, datur virgo Maria in matrem[3]). Wie kommt es, daß weder *Ambrosius*, noch einer seiner Geistesverwandten diesen Schritt

[1]) In Lucam lib. 7 n. 5 MSL 15,1700.

[2]) Huic traditur virgo, qui suos nesciat; huic traditur virgo, qui de pectore Christi hauriat sapientiam; huic traditur virgo, qui ratres suos non cognovit, et filios suos non scivit. Exhortatio virginitatis cap. 5 n. 32 MSL 16,345.

[3]) Summa IV tit. 15 cap. 2, tom. IV, Verona 1740, 917.

tun mag? Man braucht ja nur die beiden oben erwähnten Ambrosiusstellen mit einander zu verbinden, um *Antonins* Gedanken zu erhalten. Denn an der einen Stelle ist gesagt, daß Johannes um gewisser Eigenschaften willen Adoptivsohn Mariä wurde, an der andern heißt es, daß jeder Christ dieser Eigenschaften mehr oder weniger teilhaftig, und so ein anderer Johannes werden kann. Die Folgerung daraus liegt zu Tage.

Was von *Ambrosius* gilt, läßt sich auch von *Epiphanius* behaupten. Wenn er ausführt, Johannes als der jungfräuliche Jünger sei geistiger Sohn der ersten unter den Jungfrauen, so konnte er mit demselben Recht auch den Gedanken aussprechen, der Christ als anderer Christus müsse in Maria seine Mutter sehen. Warum meidet er, der Gegner des *Origenes*, diese Folgerung ebenso wie *Ambrosius*, der Freund des großen Alexandriners? Versuchen wir die Lösung des Rätsels.

2. Neben den eben aufgezählten Erklärungen von Joh 19,26 gab es im 4. u. 5. Jahrhundert eine andere, welche die Väter nicht billigten, sondern bekämpften. Unser Text wurde nämlich mißbraucht zur Beschönigung des Syneisaktentums.

Bekanntlich lebten die Aszeten der ersten christlichen Jahrhunderte nicht in Gemeinschaften zusammen, sondern blieben in den Familien oder wohnten für sich. Das Einzelleben hatte seine Mißstände. In der einen Straße mochte ein Aszet für sich allein leben, dem niemand die Haushaltung führte, in der nächsten eine Aszetin, die in den Geschäften und Kämpfen des Lebens der männlichen Stütze entbehrte. Es schien naheliegend, daß der Aszet die Aszetin zu sich nahm, ihr die Geschäfte führte und sich von ihr die Haushaltung besorgen ließ. Auch andere Formen dieses Zusammenlebens waren natürlich möglich; daß die Sache mitunter recht weit ging, ist aus *Cyprian* (epist. 4) bekannt[1]; aber auch ohne das enthielt sie ein Ärgernis; die öffentliche Meinung sprach sich deutlich genug darüber aus, wenn sie solche bei Männern wohnende Jungfrauen mit den wenig ehrenvollen Namen Syneisakten, Subintrodukten, Agapeten bezeichnete, die Vertreter der Kirche waren nur eine Stimme in der Verurteilung des Mißbrauches.

Eine Bemerkung bei *Epiphanius* läßt nun erkennen, daß man dies Syneisaktentum mit den Worten Christi Joh 19,26 zu verteidigen suchte, man wagte es, auf Maria und Johannes zu verweisen, die ebenfalls nach dem Willen Christi unter einem

[1]) Daß schon *Tertullian* das Institut kenne (*H. Achelis*, Virgines subintroductae, Leipzig 1902, 13) vermag ich nicht zu sehen.



Dach gewohnt hätten. Nachdem er an der oben schon angeführten Stelle von dem Zusammenleben der Mutter des Herrn mit Johannes gesprochen hat, fügt er bei: „Ich fürchte aber, daß derartiges einigen zum Schaden gereiche, und sie daraus einen Vorwand nehmen, auf die sogenannten Syneisakten und Agapeten für sich zu denken“[1]). Solchen gibt er zu bedenken, daß im Fall der Mutter Gottes und des Lieblingsjüngers die Dinge so ganz außerordentlich lagen, daß sie eben als Beispiel sich nicht verwenden lassen. Daß aber wegen dieses Mißbrauches die Väter die Worte Joa 19,26 als eine Schwierigkeit empfanden, ist klar. Es lag in der Natur der Sache, daß sie das Zusammenleben der beiden heiligen Personen nicht betonen mochten, sie mußten ihre eigene Erklärung der Worte Joh 19,26 jener mißbräuchlichen Auslegung entgegensetzen, und daraus erklärt sich manches in den Vätererklärungen, was uns sonderbar berührt.

Unmittelbar nach der soeben angeführten Stelle fügt *Epiphanius* noch bei, das Zusammenleben der Mutter Gottes mit dem Lieblingsjünger habe nur kurze Zeit gedauert; als Johannes nach Asien ging, sei Maria der Erde schon entrückt gewesen, ob durch natürlichen Tod oder durch ein Wunder Gottes, will er nicht entscheiden. Also was wir oben von *Ambrosius* über das Zusammenleben Marias und Josephs hörten, daß es sich nämlich auflöste, als es seinen nächsten Zweck erreicht hatte, das sagt uns hier *Epiphanius* vom Zusammenleben Marias mit dem Lieblingsjünger, und er sagt es, weil er durch diese Bemerkung ein Bollwerk des Syneisaktentums zu zerstören glaubt. Liegt also nicht die Vermutung nahe, daß auch *Ambrosius* von der gleichen Absicht geleitet ist, wenn er Maria und Joseph ihr Zusammenleben freiwillig aufgeben läßt?[2]) Die Verteidiger des Syneisaktentums konnten sich ja auf das Familienleben im Haus zu Nazareth ungefähr ebenso gut berufen, wie auf Johannes, der Maria zu sich nahm, und wenn die baldige Auflösung des Zusammenseins in dem einen Falle den Freunden des Mißbrauches eine Verschanzung entriß oder weniger brauchbar machte, so gilt das gleiche in derselben

---

[1]) Ἀλλὰ μὴ τοῦτο στραφῇ εἰς βλάβην τισὶ, καὶ δόξωσιν ἐν τούτῳ λαμβάνειν πρόφασιν, συνεισάκτους καὶ ἀγαπητὰς ἐπικαλουμένας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν διὰ κακομήχανον ὑπόνοιαν. Haer. 78 n. 11 MSG 42.716.

[2]) Dieselbe Ansicht auch bei *Chrysostomus* in Matth hom. 5 n. 3 MSG 57,58. Noch im Mittelalter wird diese Ansicht wiederholt von *Ernaldus von Chartres*, de septem verbis Domini, tract. 3 MSL 189, 1696: Joseph, qui eatenus (bis zur Kreuzigung Christi) ministraverat, te (Joanne) subrogato cedit.

Weise auch von dem andern Fall. *Ambrosius* scheint von dem Widerwillen gegen einen Mißbrauch geleitet, wenn er es sich nicht denken kann, daß so heilige Personen wie Maria und Joseph ihr Zusammensein über die strenge Notwendigkeit, wie er sie versteht, sollten verlängert haben.

*Epiphanius* ist nicht der einzige, der von einem Mißbrauch der Worte: Sieh deine Mutter, sieh dein Sohn berichtet. Auch *Cyrillus* von Alexandrien weiß von „einigen", welche aus Christi Worten etwas wie ein Zugeständnis an die Sinnlichkeit herauslasen, und er weist diese Verdrehung des Evangeliums mit scharfen Worten zurück: „Fort mit solcher Verkehrtheit! Es gehört ein völlig verfinsterter Verstand dazu, um zu solchem Wahnsinn herabzusinken"[1]). Wen *Cyrillus* mit den „einigen" meint, sagt er uns nicht. Es liegt nahe, auch hier an die Freunde des Syneisaktentums zu denken, für unseren Zweck genügt es übrigens daß die Stelle Joa 19,26 f in der Väterzeit mißbraucht wurde und deshalb bei den Vätern nicht beliebt war[2]). Auch die Schrift *de singularitate clericorum* unter den Werken *Cyprians* weiß davon, daß die Verteidiger des Syneisaktentums sich unter anderm auf Johannes beriefen, *qui matrem Domini adsumpsit, eodem Domino delegante*[3]).

*Ambrosius* hält es für notwendig, noch eine andere gefährliche Verwertung unseres Textes abzuwehren. Er fürchtet, es könnte die eine oder andere seiner Zuhörerinnen oder Leserinnen daran Anstoß nehmen, daß gerade dem jüngsten unter den Aposteln die Mutter anvertraut wurde, daß also der jugendliche Beschützer an die Stelle des (noch lebenden) ergrauten Joseph tritt. Manche, die ihres alternden Gemahls überdrüssig sei, könne Marias Beispiel zum Vorwand nehmen, die Gesellschaft jüngerer Männer aufzusuchen. *Ambrosius* antwortet, diese Nachahmung der Mutter Gottes würde sich an den bloßen äußeren Schein, nicht aber an ihre Herzensgesinnung halten, und zudem sei Maria, die der Obhut der Kirche übergeben werde, ein Vorbild der Kirche.

---

[1]) 'Αλλ' ὥςπερ ᾠήθησαν τῶν ἀσυνέτων τινὲς, ἆρα μὴ φιλοσαρκήσας ταυτὶ δήπου φησὶν ὁ Χριστός; Ἄπαγε τῆς δυςβουλίας. Ἁρμόσει γὰρ μόνοις τοῖς ἀπόπληκτον ἔχουσι τὴν διάνοιαν, τὸ πρὸς τοῦτο μωρίας κατολισθεῖν. in Joh XII MSG 74,664.

[2]) Nach *Suarez* hätte *Cyrill* nur gesagt, Christum non fuisse commotum ex sensibili affectu, sed ex ratione dictante matrem esse honorandam. In III P. disp. 37 sect. 4 n. 10 (XIX, Paris 1860, 592 f). Aber warum fährt *Cyrill* dann so fürchterlich auf seine Gegner los!

[3]) Cp. 20 *Hartel* III 196.



Zuerst sei die Kirche bei dem ältern Volk des Alten Bundes gewesen, nachdem sie aber das Wort Gottes geboren und in die Herzen der Menschen gesät, habe sie nach Gottes Gebot sich dem jüngeren Volke verbunden[1]. Ein neuer Grund also, weshalb die Väter die Lebensgemeinschaft zwischen Maria und Johannes nicht gern berühren mochten! Und auch hier wieder sucht *Ambrosius* der Schwierigkeit dadurch die Spitze abzubrechen, daß er die Mutter Gottes als Sinnbild der Kirche auffaßt. Darf man darin nicht eine Bestätigung dafür sehen, was wir oben (S. 602) über eine andere Ambrosiusstelle sagten, daß er nämlich auch dort einer Schwierigkeit ausweichen will, wenn er die Kirche an Marias Stelle treten läßt?

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man die Vätererklärungen zu Joh 19,26 nur dann richtig würdigen wird, wenn man die Mißbräuche im Auge behält, die in der damaligen Zeit mit dem Text getrieben wurden. Daraus versteht man, warum z. B. *Chrysostomus*, so rasch über jene Heilandsworte weggeht, warum die Väter zwar gern den Blick zu dem Erlöser erheben, der die Sohnespflicht gegen seine Mutter erfüllt oder ihrer Jungfräulichkeit Zeugnis gibt, aber bei der Lebensgemeinschaft zwischen Maria und Johannes entweder überhaupt nicht verweilen, oder an Marias Stelle ohne weiteres die Kirche treten lassen, zu der dann Johannes, mitunter auch als Sinnbild des einzelnen Gläubigen gefaßt, in ein Sohnesverhältnis treten mag. Ansätze also zu der symbolischen Erklärung, von der wir handeln, sind auch im 4. und 5. Jahrhundert nachweisbar. Daß es über die Ansätze nicht hinauskommt, liegt an äußeren Verhältnissen.

III. Was das Mittelalter angeht, so hat der Orient in unserer Sache vor dem Abendland den Vortritt.

Schon im 9. Jahrhundert gibt *Gregor von Nikomedien* von den Heilandsworten, Sieh deinen Sohn, sieh deine Mutter eine lange Umschreibung. Zur Mutter läßt er den Herrn sprechen: „Vertritt meine Stelle bei ihm (dem Lieblingsjünger) und seinen Gefährten, denn dir übergebe ich in seiner Person auch die anderen Jünger. Und so lange ich dich auf Erden lasse, gewähre ihnen deine Gegenwart an Stelle der meinigen. Sei gegen sie, wie eine Mutter ist gegen ihre

[1] Ne qua fortasse curiosa exempli, incuriosa mysterii, quae luxuriari in Christo cupiens, Mariam specie praetendat, non imitetur affectu, sicut vulgus nunc male audit mulierum, relicto seniore marito ut iuniorem sequantur. Discat ergo Ecclesiae hic esse mysterium. In Luc lib. 10 n. 134, Wiener Ausgabe 32,506: MSL 15,1838.



Söhne, oder vielmehr wie ich gegen sie war. Sie aber werden wie Kinder und Untergebene gegen dich sein"[1]). Die Worte an den Apostel umschreibt er in derselben Weise: „Nicht nur für dich, sondern auch für die andern Jünger bestimme ich sie als Mutter, und will, daß sie als Mutter geehrt werde. Wenn ich auch verboten habe, auf der Erde euch jemand Vater zu nennen, so will ich doch, daß sie als Mutter geehrt und von euch so genannt werde u. s. w."[2]).

Im Abendland wurden zu Beginn des Mittelalters bei *Beda, Alkuin, Hrabanus Maurus* die Gedanken der Väter meist nur einfach wiedergegeben; bei diesen Nachahmern darf man also nicht suchen, was bei ihren Vorbildern nicht zu finden ist. Sobald aber *Petrus Damiani* und *Anselmus* neue Bahnen eröffnet haben, begegnet man alsbald auch jener Erklärung der Heilandsworte, welche Johannes als die ganze Kirche, in Maria als die Mutter aller Gläubigen betrachtet. Im 12. Jahrhundert vertreten diese Deutung *Eadmer*[3]) † 1124. *Rupert von Deutz*[4]) † 1135 und *Gerho von Reichersberg*[5]) † 1169.

---

[1]) In S. Mariam assistentem cruci MSG 100,1476.

[2]) Νῦν γὰρ ταύτην οὐ μόνον σοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν ὡς τεκοῦσαν, καθηγουμένην τίθημι μαθητῶν, καὶ τῷ τῆς μητρὸς ἀξιώματι τιμεῖσθαι βούλομαι κυρίως. Εἰ τοίνον καὶ πατέρα καλεῖν ὑμῖν ἐπὶ γῆς ἀπηγόρευσα, ὅμως θέλω ταύτην μητέρα καὶ τιμᾶσθαι καὶ καλεῖσθαι. Ebd. 1477.

[3]) O domina, si filius tuus est factus per te frater noster, nonne et tu per illum facta es mater nostra? Hoc enim iam mortem pro nobis subiturus in cruce dixit Joanni, utique homini, nec aliud quam nos in natura suae conditionis habenti: Ecce, inquiens, mater tua. De conceptione B. Mariae, ed. *Thurston* u. *Slater*, Freiburg 1904, 41; MSL 159,315.

[4]) Quo iure discipulus, quem diligebat Jesus matris Domini filius, vel ipsa mater eius est? Eo videlicet, quia salutis omnium causam et tunc sine dolore peperit, quando Deum hominem factum de carne sua genuit; et nunc magno dolore parturiebat, quando, ut praedictum est, iuxta crucem eius stabat . . . Proinde quia vere ibi dolores ut parturientis in passione unigeniti omnium nostrum salutem b. Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est. Igitur quod de hoc discipulo dictum est, . . . recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset dici potuisset. In Joa lib. 13 MSL 169,789 f.

[5]) . . . post Filium suum Ecclesiae sanctae nova inchoatio, utpote mater apostolorum, quorum uni dictum est: Ecce mater tua. Quod autem uni dictum est, omnibus dici potuit sanctis apostolis novae Ecclesiae patribus. Et quia pro his, qui credituri erant per

Daß die Andacht der damaligen Zeit mit Vorliebe bei dem Zusammenleben der Mutter Gottes und des Lieblingsjüngers verweilte, spricht sich übrigens auch sonst, z. B. in der merkwürdigen Ordensstiftung *Roberts* von Arbrissel († 1117) aus; der Orden von Fontevrauld bestand aus Nonnen unter einer Äbtissin; jedes Kloster aber hatte einige Kleriker zur Besorgung des Gottesdienstes, die ebenfalls unter der Äbtissin standen. Die Klöster waren alle der Muttergottes geweiht; „weil aber während ihres irdischen Lebens auf Befehl Christi Johannes der Evangelist der Jungfrau eifrig diente", so waren die Kapellen der Ordensbrüder dem Schutz des hl. Johannes übergeben[1]). *Gottfried* von Vendôme † 1132 beschließt eines seiner Schreiben mit dem Segenswunsch: Dominus Jesus Christus sit abbas et pater vester, bona eius genetrix Maria vestra mater. Ipsi Deo et Domino nostro, qui pro peccatis nostris in cruce positus, B. Joanni suam sanctissimam commendavit matrem, vestram commendo fraternitatem[2]). Man gefällt sich darin, Petrus und Johannes zu vergleichen, zwischen beiden habe Christus seine Erbschaft geteilt, indem er dem Apostelfürsten seine Kirche, dem Lieblingsjünger die Mutter hinterließ[3]). Das alles

---

verbum eorum, Christus oravit, ut omnes unum sint, ad omnes fideles toto corde Christum diligentes pertinet, quod dictum est uni Christum diligenti et inter ceteros magis dilecto. De gloria et honore filii hominis cap. 10 MSL 194,1105. — Der hl. *Bernard* dagegen erklärt: Weib sieh deinen Sohn, d. h. Bischof, sieh deine Kirche. Epist. 393 n. 3 ebd. 182,602.

[1]) Vita altera b. Roberti de Abrisello cap. 3, Acta Sanctorum Febr. III 615; MSL 162,1063. *Joh. v. Walter*, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. I. Leipzig 1903, 151.

[2]) Epist. 24, MSL 157,168.

[3]) Sic quippe inter Petrum, qui plus diligebat, et Joannem, qui plus diligebatur, haereditatem suam Christus divisit, ut Petrus sortiretur Ecclesiam, Joannes Mariam. *Guerricus* († 1157) assumpt. B. Mariae sermo 4 n. 3 MSL 185,198. Petro commendatur Ecclesia, tibi Maria. *Ernaldus von Chartres* de 7 verbis Domini, tract. 3 ebd. 189,1696. *Ernaldus* kommt auch sonst noch auf Joa 19,26 zurück, in der (ps.-cyprianischen) Schrift de cardinalibus operibus Christi, ebd. 1660 u. De laudibus B. Mariae, ebd. 1732 ohne jedoch Johannes als Vertreter der Gläubigen zu betrachten. — Später kommt *Thomas Waldensis* auf diesen Gedanken zurück: Bene (Christus) duobus primis inter apostolos duo prima subiungens pietatis officia, illi matrem virginem, huic sponsam virginem deputavit in curam . . . Tam secundum personam, quam vocabulum se ipsum transtulit in utrumque: de primo dicens matri: mulier ecce filius tuus . . „ de secundo eidem

war indes nur als fromme Anwendung des Schriftwortes gedacht, bei den Vertretern der mittelalterlichen Scholastik findet man nichts ähnliches.

Nach dem 13. Jahrhundert mehren sich die Stimmen, welche Johannes die ganze Kirche in Marias Obhut empfohlen sein lassen[1]). Aus dem 14. Jahrhundert werden als Vertreter dieser Ansicht *Ludolph* von Sachsen und *Tauler* genannt, aus dem 15. *Antonin* von Florenz, *Laurentius Justiniani*, *Bernhardin* von Siena, *Dionys* der Karthäuser. Aus späterer Zeit kann man Dutzende von Namen aufführen[2]). *Petrus Canisius* in seinem Werk über die Mutter Gottes berührt lib. 4 c. 26 diese Ansicht nur flüchtig, was sich aus dem polemischen Zweck der Arbeit erklärt. Übrigens stand der Protestantismus in seinen Anfängen dem Gedanken einer Schutzherrschaft der Mutter Christi nicht so feindselig gegenüber, als man annehmen möchte[3]).

---

Principi: Tu es Petrus etc. Petra autem erat Christus, et matris filius erat Christus. Doctrinale, lib. 2 prologus (ed. *Blanciotti*, I, Venetiis 1757, 242).

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei *J. B. Terrien,* La mère de Dieu et la mère des hommes II tom. I, Paris [1902] 247—274.

[2]) Ebd. 271 ff. Die Liste ist natürlich nicht vollständig; beifügen ließen sich z. B. *Wessel Gansfort* (Opera, Groningae 1614, 408, Katholik 1900 II 244); der Karthäuser *Heinrich* von Sachsen (Histor. Jahrbuch 1882, 313); *Faber Stapulensis* in Evangelia, Basel 1523, 398; *Ferus,* Historia passionis, 1558, 466 und Evangelium Joannis, Mainz 1550, 425.

[3]) In der Einladung zum Begräbnis der Frau Eva Heiling, verfaßt höchst wahrscheinlich von *Melanchthon* und erlassen im Namen des Rektors der Akademie von Wittenberg unter dem 17. Febr. 1555 heißt es: multi iusti praeripiuntur, ne videant impendentes publicas poenas. Scribitur Maria mater Christi decessisse ex hac vita anno aetatis suae 59. Vixisse igitur existimatur circiter annos semptem, postquam filius ex morte revixit. Vidit et g u b e r n a v i t initia Ecclesiae, deinde cum et fames in Asia et in Europa grassatura esset . . . ipsa, ne spectatrix esset earum calamitatum ex hac mortali vita evocata est. Corpus Reformatorum 8, 433. *Canisius* selbst führt a. a. O. aus *Calvin* die Stelle an: Libenter eam (Mariam) amplectimur magistram eiusque doctrinae et praeceptis obtemperamus (Harmonia evang. in Lc 1,48, Corp. Reform. 73,38), und *Luthers* Worte: „Das ist der trost und die ubirschwenglich gutte gottis, das der mensch sich (szo er das glewbt) solchs schatz mag rumen, das Maria seyn rechte mutter, Christus seyn bruder, Gott seyn vatter sey. Denn die ding sind alle war und geschehen, szo wyr sie glewben". Kirchen-

III. Lassen sich aus unserer Zusammenstellung Folgerungen für das Verständnis unseres Textes ziehen? Jedenfalls ergibt sich

1) soviel mit Gewißheit, das jene Deutung, welche in Johannes alle Gläubigen oder alle Menschen versinnbildet sieht, den christlichen Sinn durchaus nahe legt. Sie brach sich immer wieder Bahn. Die Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, die sie im Abendland zuerst aufbrachten, waren schwerlich von *Origenes* oder *Gregor* von Nikomedien beeinflußt, und zwischen diesen beiden Griechen wird ebenfalls in unserer Sache kaum ein Abhängigkeitsverhältnis stattfinden. Wenn kein einziger Kirchenvater sich für diese Deutung anführen läßt — denn *Origenes* und *Gregor* von Nikomedien, der Anhänger des *Photius*, haben auf diesen Ehrentitel keinen Anspruch — so liegt die Ursache in äußeren Verhältnissen, sie kennen jene Auslegung wohl, aber sie wollen sie nicht kennen. In diesem Sinne ist wohl zu verstehen, was Leo XIII in seinem Rundschreiben vom 5. September 1895 sagt[1]: In Joanne, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis, eorum inprimis, qui sibi ex fide adhaerescerent, wo das „*perpetuo*" übrigens nicht auf die ganze Dauer der Kirche bezogen zu werden braucht[2]).

2) Der Grund, weshalb man Christi Worte Joh 19,26 f nicht auf die Person des Lieblingsjüngers beschränkte, liegt wohl nur zum kleineren Teil in den Worten des Evangeliums selbst. Vom Anfang des Christentums an, spätestens seit *Justinus*, *Irenaeus*, *Tertullian* betrachtete man Maria als die neue Eva; es stützt sich diese Auffassung zweifellos auf das Protoevangelium Gen 3,15, es ist in ihr eingeschlossen, daß nach Gottes Anordnung Maria die Mutter aller Erlösten ist. Fühlte sich aber der fromme Christ als Kind der Mutter Gottes, und wünschte er es in vollem Sinne zu sein oder zu werden, so lag es ungemein nahe, daß sich ihm das Gebet auf die Lippen drängte, das z. B. Franz Borja in seinem Tagebuch am Charfreitag 1567 aufzeichnet: „Bat mit Andacht, daß zur Mutter gesagt werde (in Bezug auf mich gesagt werde): Weib

---

postille 1522, Evangelium in der Christmeß Lc 2,1—14 (Werke Bd. 10, Erste Abt., erste Hälfte, Weimar 1910, 72 f).

[1]) Herdersche Ausgabe der Rundschreiben, V 7.

[2]) Zuerst findet sich in einem päpstlichen Aktenstück eine Anspielung auf die fromme Deutung bei Benedikt XIV in der Bulle für die Marianischen Kongregationen vom 27. September 1748. Institutum Soc. Jesu I, Florenz 1892, 283. Vgl. *Terrien* a. a. O. 252, der auch auf Pius VIII verweist.

siehe deinen Sohn"[1]). Ebenso begreift es sich, daß Prediger und Aszeten bei ihren Mahnungen, Maria als Mutter zu ehren, sich jener Worte bedienen, ihre eigenen Gedanken in die Worte der hl. Schrift einkleiden[2]). Das ist umso mehr berechtigt, als Christus jene Anwendung seiner Worte voraussah, und jede vernünftige und gute Anwendung im voraus billigte.

3) Indes manche wollen weiter gehen. In den Worten Christi selbst, sagen sie, sei es enthalten, und es lasse sich entweder aus ihnen selbst oder aus den Umständen und dem Verständnis der Kirche herleiten, daß sie nicht auf die Person des Lieblingsjüngers zu beschränken seien. Läßt sich zu Gunsten dieser Ansicht etwas aus den oben zusammengestellten Vätererklärungen zu Joh 19,26 gewinnen? Vielleicht ja, denn unter all diesen Deutungen und Anwendungen ist schwerlich eine einzige, die vollständig befriedigte. Die meisten von ihnen enthalten allerdings rechtmäßige Folgerungen aus den Worten des Evangeliums. Allein das genügt nicht, man muß auch fragen, welches der Zweck des hl. Geistes war, als er sie inspirierte. War dieser Zweck wirklich kein anderer, als uns jene Schlußfolgerungen nahe zu legen? Selbst wenn man die natürlichste jener Folgerungen ins Auge faßt, das man nämlich für die alternden Eltern sorgen müsse, so möchte sich das kaum behaupten lassen. Diese Pflicht ist sonst schon im Evangelium genügend betont (z. B. Matth 15,4 ff); daß der sterbende Erlöser gegen seine Mutter das vierte Gebot beobachtete und irgendwie für sie sorgte, ist selbstverständlich, und wird als selbstverständlich von drei Evangelisten vorausgesetzt, die von Joh 19,26 ff nichts berichten. Zudem zeigt die Geschichte der Auslegung unseres Textes, daß man sich mit jenen Erklärungen der Väter nicht zufrieden gab. Christus am Kreuz ist eben der Hohepriester, der sein Opfer vollzieht, die denkbar erhabenste Liturgie feiert. Daß er gerade hier sich mit Gedanken beschäftigte, die dem Zweck des Kreuzesopfers fremd waren, daß er gerade hier

[1]) Viernes santo (28.): Pidióse con devoción que se dixese á la Madre: Mulier ecce filius tuus. S. Franciscus Borgia (in Monumenta historica Societatis Jesu) V 851. Ebenso im Hortulus animae, Lyon 1516 fol. 36 in einem Gebet, in welchem die sieben Worte des sterbenden Erlösers auf die Sterbestunde des Christen angewandt werden: Et sicut tu dixisti matri tuae, Mulier ecce filius tuus, deinde dixisti discipulo: Ecce mater tua, fac et matri tuae me societ amor tuus et caritas vera.

[2]) So Leo XIII im Rundschreiben vom 12. September 1897. Herdersche Sammlung V 51.

ein Wort über eine Lehre gesprochen habe, die mit der Gesetzgebung des alten Testamentes und der gesunden Natur schon abgemacht war, schien dem christlichen Empfinden unwahrscheinlich; denn für die Mutter konnte er zu anderer Zeit sorgen, wenn er nur ihr leibliches Wohl im Auge hatte. So kam man dazu, in Christi Worten einen tieferen Sinn zu suchen, der Maria die Stelle gegenüber den Erlösten anwies, die ihr eben durch das Kreuzesopfer verdient wurde. Ähnlich hat man in allen sieben Worten des Gekreuzigten eine tiefere Bedeutung gefunden, die eine Beziehung auf das Erlösungswerk enthält. Zu einem Wahrscheinlichkeitsgrund für diese tiefere Auffassung wird man also allerdings wohl die Erklärung unseres Textes in der Väterzeit verwerten können. Zur Annahme eines doppelten wörtlichen Sinnes in der hl. Schrift wäre man trotzdem nicht gezwungen. Wie wenn das Evangelium vom Schifflein Petri spricht, im wörtlichen Sinn nur das Fahrzeug des Apostelfürsten zu verstehen ist, und man trotzdem dieses Schifflein als Sinnbild der Kirche betrachten und annehmen darf, daß Christus es so betrachtet wissen wollte, so ist in unserer Stelle unter Johannes im wörtlichen Sinn eben nur der Sohn des Zebedaeus verstanden, und doch darf man der Ansicht sein, daß Johannes als Sinnbild der ganzen Kirche gelten soll.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Eine Bewilligung an den Wiener Theologieprofessor, Magister Heinrich Totting von Oyta, 1396.** Zu den Briefbüchern des Königlichen Staatsarchivs zu Königsberg, die unterm 27. August 1914 beim Herannahen der Russengefahr an das Königliche Staatsarchiv zu Danzig überführt wurden, von wo sie dann im Frühjahr 1915 nach Königsberg wiederum zurückgeliefert worden sind, gehört auch der Folioband Miscellanea 276 (A 38). Es ist hier Blatt 101b das abschriftliche Originalkonzept enthalten, worin Konrad von Jungingen, der Hochmeister des Deutschritterordens, ddo. Marienburg 9. Dezember 1396, den verdienten Theologieprofessor der Wiener Hochschule, *Heinrich Totting von Oyta* († 20. Mai 1397 zu Wien), die Ernennung zum Halbbruder des Deutschritterordens mit Gewährung aller einem Ritterbruder in Preußen zustehenden Rechte und Vergünstigungen zuteil werden läßt. Daß die Ernennung auf Betreiben seines langjährigen Freundes, des Magisters *Johann Marienwerder*, der gleich Oyta als Schriftsteller vielfach hervorgetreten ist, erfolgt sei, wird zwar in der Urkunde

nicht ausdrücklich gesagt, kann aber den Umständen nach gefolgert werden.

Obgleich schon *Hipler* im Jahre 1866 auf die Bewilligung Bezug genommen hat, und einen kleinen Passus aus dem Anfang des hochmeisterlichen Schreibens mitteilte[1]), wird die Bekanntgabe des genaueren Wortlauts, zumal auch der Fall des etwa bevorstehenden Ablebens des Oyta zu Wien ins Auge gefaßt wird, von Interesse für die Sammlung der Geschichtsquellen jener Zeit sein können:

„Nos frater Conradus de Jungingen, magister generalis fratrum beate Marie hospitalis Jherusalemitane de domo Theutunica venerabili domino magistro Heinrico de Wtha, sacre theologie professori, salutem, et preclaris theologie studiis perficere cum virtutum felicibus incrementis. Cum in firmamento ecclesie sacre eruditionis fulgore de gracia dei pre multis effulgeatis, ac velud alter filius thonitrui fluenta ewangelii exhausta de divine scripture pectore studioso ingenio eructuetis dignum est, ut amore Jhesu nostre fraternitatis ac societatis participio pre ceteris vos largioribus beneficiis et favoribus prosequamur. Hinc est, quod ad vestre sincere dileccionis affectum, quo ordinis nostri omnium membrorum devota suffragia et eorundem utinam fructuosa exercicia desideranter expetitis, cogamur. Ex quo beneficencie ac pietatis affectibus inclinati, tenore ergo presencium ad communionem omnium nostrarum oracionum, ieiuniorum, disciplinarum, abstinenciarum, vigiliarum, laborum, elemosinarum, missarum ceterorumque bonorum, que cottidie exsolvuntur, vos grato animo suscipimus et in predictis tamquam in societatis et fraternitatis nostre corpore includi vos cupimus et foveri. Sed ut in antea circa anime vestre remedium alacrior nostra ferveat intencio, et ampliori gaudeatis prerogativa, auctoritate presencium volumus et mandamus omnibus fratribus nostris, provincialibus, commendatoribus, plebanis ac cuiuscunque preeminencie, status ac dignitatis fuerint, in domo nostra Wyennensi seu aliis locis quibuscunque, intra vel extra provinciam Austrie, quatenus mox precepto felici transitu pro anime vestre remedio solitas exequias, que fratribus defunctis fieri consweverunt, in eisdem devocionis studio peragatur, et exsolvant, indulgentes eciam specialiter, quod fratres clerici

[1]) *F. Hipler*, Magister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montan (Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde des Kronlands 3, 1866, Seite 180, Anmerkung 3). Vgl. *G. Sommerfeldt*, Zu Heinrich Totting von Oyta (Mitteilungen für Österreichische Geschichtsforschung 25, 1904, Seite 604).



domus vicinioris, circa quam vos mori contingat, statuta officia pro defunctis tam in vigiliis quam missis, cum cantu teneant solempniter, ut est moris, quatenus sic communicatis beneficiis graciam in presenti, et in futuro pariter mereamur gloriam sempiternam. Datum in castro nostro Marienburg, nono die Decembris anno domini 1396, sigillo nostro presentibus subappenso".

Zahlreiche andere Verleihungen und Indulgenzen, die der Orden an Personen und Körperschaften erteilte, schließen in dem Miszellanband sich an.

Königsberg. Dr. Gustav Sommerfeldt.

**Kleine Mitteilungen.** 1. Pfarrchronik. Dr. *Johner*, Pfarrer in Rheinstetten, hat in einer kleinen Schrift nützliche Grundsätze zur Führung einer Pfarrchronik, besonders auch mit Rücksicht auf die Kriegszeit, zusammengestellt. [Die Pfarrchronik in Friedens- und Kriegszeiten. 15 S. Süddeutscher Verlag Ulm.] Auf der freien Konferenz in Biberach lag der 2. Band der Reinstettener Chronik als Beispiel und Muster auf, um zu zeigen, welche Aufzeichnungen zu machen sind. Da die passende Literatur über diese von vielen Ordinariaten vorgeschriebene Arbeit sehr gering ist [Zeitschrift Kaufbeuren „deutsche Gaue" Artikel: Deine Kriegs- und Friedenschronik 1914 Lieferung 8, 1915 Lieferung 4; ferner „Anzeiger für die kath. Geistlichkeit Deutschlands" Artikel: Einige Gedanken und Ansichten über Abfassung und Fortführung der Pfarrchronik 1906 Nr. 12 und 13; Artikel Pfarrchronik 1908 Nr. 10; Artikel: ‚zum Kapitel der Pfarrchronik 1908 Nr. 15], sind die anregenden Darlegungen Johners recht willkommen. Br.

2. In katholischen caritativ tätigen Kreisen Österreichs erregt unliebsames Aufsehen ein Artikel im Maiheft der „Zeitschrift f. Kinderschutz- und Jugendfürsorge". Dr. *Karl Reinold* (Brünn) vergleicht dort „die Rechtsstellung der unehelichen Kinder nach dem neuen norwegischen und nach dem österreichischen Gesetze". Bekanntlich hat das norwegische Gesetz die rechtlichen Unterschiede der ehelichen und unehelichen Kinder bis auf geringe Reste beseitigt; nicht einmal der Ausdruck „unehelich" kommt in dem neuen Gesetz vor, es heißt bloß: „Kinder, deren Eltern nicht die Ehe miteinander geschlossen haben". Dr. *Reinold* versteht es gut, die „Rückständigkeit" der österr. Gesetze gegenüber dem norwegischen Fortschritt gehörig zu kennzeichnen; er meint auch, man könne „nie und nimmer jene Bestrebungen gutheißen, welche den außerehelichen Verkehr als etwas Verbotenes,

Unsittliches oder doch wenigstens gesellschaftlich Verpöntes brandmarken und daher die aus solchem ‚verlästerten‘ Beischlafe hervorgegangenen Kinder möglichst rechtlos machen und im vorhinein dem Elende preisgeben wollten“. Vielleicht wollte *R.* mit solchen Worten nicht das sagen, was die meisten Leser darin finden werden. Aber die schwersten Gründe verlangen es, daß so wichtige Fragen ganz unmißverständlich und mit steter Rücksicht darauf behandelt werden, daß allem Kinderelend weit eher durch unentwegte Verurteilung jeden außerehelichen Verkehrs als durch irgendwelche anderen Maßnahmen abgeholfen werden kann. Anstatt weiterer Auseinandersetzungen, zu denen jener Artikel freilich einlädt, möge für jetzt der Hinweis auf einige gute Abhandlungen über denselben Gegenstand genügen, nämlich: Die Gleichberechtigung und Gleichstellung unehelicher Kinder mit ehelichen. Auch ein Stück Volkssittlichkeit (im „Volkswart. Organ des Verbandes der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit“ Cöln Mai 1916, S. 65—72); Die Stellung des unehelichen Kindes in der Militärhinterbliebenenversorgung. Von *H. Dransfeld* („Die christl. Frau. Zeitschr. f. höhere weibl. Bildg. u. christl. Frauentätigkeit in Familie und Gesellschaft.“ Freiburg i. Br. 1915, S. 306—313); mehrere Beiträge in H. 5 und 6 der „Caritas“ 21. Jhg. (1915/16); auch in der „Ztsch. f. kath. caritative Erziehungstätigkeit“ (Freiburg i. Br.) wird die Entwicklung der Angelegenheit verfolgt. Einmütig arbeiten auch die katholischen zuständigen Stellen dahin, das Los der unehelichen Kinder möglichst zu bessern, aber ebenso einmütig weisen sie jeden Versuch zurück, „ehelich“ und „unehelich“ gleichzustellen und so der Gleichstellung von Ehe und sündhaftem Verhältnis die Wege zu ebnen. F. K.

3. Die früheren „Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach“ werden von jetzt an als „Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit“ (Freiburg i. Br., Herder) in zwei Reihen fortgesetzt: 1. Kulturfragen, bestimmt für weite Leserkreise, 2. Forschungen für die gelehrte Welt. — Von der ersteren Reihe liegen bereits vor: Ernst Haeckels Kulturarbeit. Von *Erich Wasmann S. J.* (IV + 54 S. gr. 8°. M 1.20). Die sehr aktuelle Schrift richtet sich gegen die neueste Kriegserklärung des 82jähr. *E. Haeckel* an das Christentum: „Ewigkeit. Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre“; doch geht *Wasmann* noch weiter auf die gesamte Kulturarbeit *Haeckels* ein und stellt ihre Wirkungen ins Licht. — Im 2. Heft „Schulfrage und Verfassungskrisis in Luxemburg“ (71 S. M 1.50) gibt *Herm. Gruber S. J.* zuerst eine Übersicht über die staatsrecht-

liche und partei- und kirchenpolitische Entwicklung des Großherzogtums Luxemburg (1795—1915) im allgemeinen, dann schildert er den Volksschulkampf in Luxemburg als Ausgangspunkt der Krisis im Großherzogtum.

Das Schlußurteil lautet: „Das Ergebnis der Wahlen vom 23. Dez. 1915 und die Haltung der Kammer lassen zwar noch vieles zu wünschen übrig. Unverkennbar haben aber die überlegene Ruhe, Besonnenheit und politische Klugheit, welche die Großherzogin in ihrem schweren Konflikte mit der am 21. Okt. 1915 abgetretenen Regierung und mit der sozialistisch-liberalen Kammermehrheit an den Tag legte, schon erfreuliche Erfolge erzielt. Bei der gesteigerten Autorität, welche sich die Großherzogin durch ihre ebenso mannhafte wie weise und maßvolle Haltung nicht nur bei dem ihr ergebenen Volke, sondern auch bei ihren Gegnern erworben hat, ist zu erwarten, daß dieselben Eigenschaften der Landesfürstin auch fernerhin beschwichtigend und versöhnend auf den Parteistreit einwirken und so allmählich zum Wohle des Landes und zu Nutz und Frommen aller Beteiligten eine Gesundung des politischen Lebens im Großherzogtum herbeiführen".

Das erste Heft der „Forschungen" wird die sorgfältig vorbereitete Arbeit von *Joh. Lindworsky S. J.* bringen: „Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen".

F. K.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

XHJTwp.

# Abhandlungen

## Zur Erklärung von 2 Kor 3,16 ff.

Von **Joh. B. Nisius** S. J.—Wien

---

16 Ἡνίκα δὲ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. 17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. 18 ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

16 Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. 17 Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. 18 Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.

Im griechischen Text ist eine bedeutsamere Variante nicht zu verzeichnen. Im Vulgatatext hat die Ausgabe von *White* (Oxf. 1911) V. 16 *Deum* statt *Dominum*; das letztere ist mit der *Clementina* und dem Griechischen festzuhalten; *auferetur* ist die allgemeinere Lesart der Vulgata; allein *Fuld.* u. *Amiat.* bieten *aufertur*, was dem Griechischen entspricht; V. 17 hat die Vulgata das sinngemäße Glossem: *ibi* (*libertas*).

Wenn wir zur angeführten Stelle des Apostels ungeachtet der vielen vorausgegangenen exegetischen Versuche[1]) das Wort ergreifen, zu einem Text, der in seiner fast rätselhaft klingenden Spitze: *Dominus autem Spiritus est* auch die Aufmerksamkeit weiterer Kreise erregt, so wird das wohl am wenigsten bei den Fachgenossen Verwunderung hervorrufen. Kaum Einer wird die Prüfung der verschiedenen Erklärungen und der damit verbundenen Streitfragen ohne die Empfindung abgeschlossen haben, daß noch ein Schleier über den Worten des Apostels liegt, in denen so viel vom Schleier des Verständnisses die Rede ist. Uns drängte sich zugleich die Vermutung auf, ob nicht von Anfang an, seit der ältesten griechischen Auslegung, durch eine irrige Auffassung des nach allgemeinem Urteil ausschlaggebenden Verses 16 dem richtigen Verständnis der Zugang verrammelt wurde. Es liegt nämlich sehr nahe, dem Vers eine Deutung zu geben, die einen dem Geiste des Apostels gewiß nicht fremden Gedanken (vergl. Röm. 11,23 ff) zum Ausdruck bringt: „Wenn jemand von den Juden oder überhaupt jemand sich zum Herrn bekehrt, so wird die Decke weggenommen". Namentlich die Vulgata hat mit ihrem *auferetur velamen* geradezu den lateinischen Exegeten, die das griechische Original nicht weiter beachteten, diese Deutung aufgedrängt. Doch nicht nur bei den lateinischen, mittelalterlichen Erklärern ist die Deutung zu finden; sie ist bis auf unsere Zeit von allen Exegeten vertreten. Und doch hat sich unsere Vermutung uns allmählich zur festen Annahme ausgebildet, daß in dieser Auffassung des Verses 16 das πρῶτον ψεῦδος

---

[1]) Von den neueren katholischen Arbeiten seien hier erwähnt: *U. Holzmeister*, Dominus autem Spiritus est, eine exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle (Innsbruck 1908); *J. Lebreton*, Les origines du dogme de la Trinité (Paris 1910) p. 490—94; *J. E. v. Belser*, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther (Freiburg 1910) Exkurs zur Stelle; *F. Prat*, La Theologie de S. Paul (Paris 1912) II p. 221—26; *H. Bertrams*, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Paulus (Neutest. Abhandl. IV 4) Münster i. W. 1913. S. 744 ff.

aller Erklärungen liegt, die sich bisher allgemeinere Anerkennung errungen haben.

Es sollen im Folgenden die Gründe für diese Stellungnahme in Kürze und mit möglichstem Verzicht auf das gelehrte Beiwerk besonders den Fachgenossen zur Prüfung vorgelegt werden. Wir wollen zuerst zeigen, daß die oben bezeichnete Auffassung des Verses 16, sagen wir die homiletische, weder mit ähnlichen Ausführungen des Apostels, noch insbesondere mit dem vorliegenden Zusammenhang an unserer Stelle übereinstimmt, eine andere aber, die wir kurz als die historische bezeichnen und die gleich näher zu bestimmen ist, beiden Anforderungen einer guten Exegese vollkommen entspricht. An zweiter Stelle soll dargelegt werden, wie die theologischen Schwierigkeiten, welche sich im Verlauf der auf der „homiletischen" Deutung von Vers 16 aufgebauten Erklärungen herausstellen, bei der sog. historischen Auffassung des Verses glücklich vermieden werden.

## I.

Der Typus, welchen der Apostel von Vers 13 an verwendet, ist der bekannte, Ex 34,29 ff erzählte Vorgang, wonach Moses im Verkehr mit dem Volke eine Hülle auf sein Angesicht legte, in der Unterredung mit Gott aber die Hülle wegnahm. Der Vorgang selbst bedarf einer Aufhellung. Allem Anscheine nach faßte Paulus den Bericht so auf, als ob Moses bei der Verkündigung der Anordnungen Gottes vor dem Volke die Hülle auf dem Antlitz getragen, während er sie bei der Befragung Gottes ablegte. Ob das auch bei der ersten Ansprache an das Volk nach der Rückkunft vom Berge der Fall war, bleibt bei Paulus unberührt. Doch die meisten Exegeten halten dafür, daß Moses überhaupt bei allen Mitteilungen an das Volk unbedeckten Hauptes sprach. *Hummelauer* (Comment. in Ex. Paris 1897 p. 334 s.) meint: „Textus hebraeus rem in medio relinquit". Wenn man auch annehme, daß Moses sowohl bei der Unterredung mit Gott, als bei der Verkündigung an das Volk unverhüllten Hauptes war, dann

aber die Hülle anlegte, bis er wieder zu Gott sich wandte, genüge man dem Wortlaut des Textes. Die Schwierigkeit, die sich aus der Darstellung des Paulus ergibt, fertigt er kurz ab: „Apostolus non edicit, quando aut quamdiu Moyses faciem velaverit, idipsum vult dicere, quod Ex 34,35 habet, et nihil amplius". Allein so leicht läßt sich die Schwierigkeit nicht erledigen. Paulus betrachtet offenbar Moses immer als den offiziellen Verkündiger der göttlichen Weisungen und läßt ihn als solchen verhüllten Hauptes auftreten. Die Decke auf dem Gesichte des Moses bedeutet ihm ja gerade, um nur Eines hervorzuheben, die Decke auf der Lesung des Alten Testaments. Aber nötigt uns denn der Exodustext, von dieser Auffassung abzugehen? Wir dürfen diese Frage entschieden verneinen. Wenn wir auch die Übersetzung der Vulgata (ähnlich die der Septuaginta) von Ex 34,33 für entsprechend annehmen: *Impletisque sermonibus posuit velamen super faciem suam*, (der Text kann auch anders gefaßt werden: implevit sermones suos; et posuit velamen), so braucht man das doch nur für die erste Ansprache gelten zu lassen. Wenn es aber Vers 35 heißt: „Sie sahen das Angesicht des Moses strahlend und er legte wieder eine Decke auf, bis er zum Herrn ging, mit ihm zu reden", so besagt das keineswegs, daß die Israeliten das unverhüllte Gesicht des Moses sahen, während er mit ihnen redete. Hier liegt entweder ein Epiphonem des schon erzählten wunderbaren Ereignisses vor, oder es ist die Rede von einem Sehen der Strahlung, die durch die Decke gemildert war, sowie bei der Verklärung Christi ja auch die Kleider des Herrn in milderem Glanze erstrahlten, als das Angesicht. Der zunächst liegende Sinn aber scheint der zu sein, daß die Juden für einen Augenblick das Strahlen des Angesichtes des Moses sahen, wenn er aus dem Bundeszelte trat, worauf er sich mit der Hülle bedeckte. Entschieden aber spricht für die durch die paulinische Darstellung nahegelegte Auffassung der Vers 34: *Quod (velamen) ingressus ad Dominum . . . auferebat donec exiret*. „Beim Beraten des Herrn nahm Moses den Schleier weg, bis daß er hinausging". Diesem Argument glaubt *Hummelauer* durch den Hinweis auf Gen 49,10 u. Matth 1,18

begegnen zu können, woraus sich ergebe, daß die Partikel עד (donec) nicht die Bedeutung habe, daß mit Eintreten des angegebenen Termins das Gegenteil geschehen sei. Die Ausflucht ist nicht wirksam. Zunächst handelt es sich an den angeführten Stellen um negative Sätze, hier um einen positiven, und dann ist z. B. in dem Matthäustext (ähnlich Gen 49,10) der Grund offensichtig, weshalb der Evangelist jeden Verkehr zwischen Joseph und Maria leugnet (*non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*) bis zur Geburt des Erstgeborenen. Hier aber läßt sich gar kein Grund für die Angabe des Termins absehen, wenn Moses auch nach seinem Verkehr mit dem Herrn vor dem Volke mit abgelegtem Schleier erschien. Es kommt hinzu, daß die Gründe, welche man ersonnen hat, um die Verhüllung des Angesichtes des Moses bloß im gewöhnlichen Verkehr mit dem Volke, nicht bei seinen feierlichen Ansprachen, zu erklären, sehr wenig befriedigend sind[1]). Kurz, es liegt unserer Ansicht nach kein Grund vor, von der Auffassung der Exoduserzählung, wie sie bei Paulus ziemlich unzweideutig zum Ausdruck kommt, abzugehen.

Der angewandte Typus ist, wie man sieht, zweiteilig; er umfaßt Verhüllung und Enthüllung. Den ersten Teil hat der Apostel bis Vers 15 ausgeführt. Die Verhüllung des Angesichtes des Moses bedeutet ihm die Verhüllung des Verständnisses des Alten Testaments bei den Israeliten. Nun soll Paulus, nach der von uns abgelehnten Erklärung, in V. 16 noch bevor er den zweiten Teil des Typus formell angeführt hat, schon eine paraenetische Anwendung desselben vorbringen, nämlich: für den, der sich zum Herrn bekehrt, werde die Hülle weggenommen, wie es bei Moses gewesen sei, was indessen Paulus noch gar nicht gesagt hatte. Hier scheiden sich sodann noch zwei sehr widerstreitende Auslegungen. Die Einen verstehen unter

---

[1]) *Hummelauer* führt folgende an: „ut colloquii liberioris daretur copia“ (*Lap.*), „ut quibuslibet liberioris sermonis facultas daretur“ (*Men.*), et imprimis, quod non esset conveniens neque decens Israelitas constanter illos radios intueri (*Tost.*).

dem „Herrn“, zu dem man sich bekehren muß, um von der Hülle befreit zu werden, Christus, die andern einfach Gott. Natürlich entzweit sich damit auch die Deutung des rätselhaften Satzes: „Der Herr aber ist der Geist“, und es ergeben sich für beide Auslegungen theologische Schwierigkeiten, die man sich gegenseitig vorwirft, beziehungsweise zu lösen sucht.

Wir aber gehen von der Annahme aus, daß der Apostel in Vers 16 erst den zweiten Teil des Typus historisch vorführt und zwar mit den Worten von Ex 34,34, die in der Septuaginta lauten: ἡνίκα δ'ἂν εἰσεπορεύετο Μωσῆς ἔναντι κυρίου . . . περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα. Es liegt allerdings kein wörtliches Zitat vor, aber das seltene, sonst bei Paulus nicht gebräuchliche ἡνίκα und die Wendung περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα bekunden eine starke Anlehnung an den Exodustext; wir nehmen eine gedächtnismäßige Anführung des Textes an: „Wenn er (Moses) sich zum Herrn wendet, so nimmt er sich die Hülle weg“, oder auch „so wird die Hülle weggenommen“. Der folgende Satz (v. 17): Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν enthält dann die mystische Anwendung: „Dieser Herr aber (zu dem Moses sich wendet), ist (nach Bedeutung und in Wirklichkeit) der Geist (im Neuen Testament); wo aber (dieser Geist) der Geist des Herrn, da ist Freiheit. Wir alle aber schauen mit unverhülltem Gesicht wie im Spiegel die Herrlichkeit des Herrn und werden in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit umgewandelt, wie vom Geist des Herrn“.

*Cornely* führt als Vertreter der obigen Beziehung des Verses 16 auf Moses neben *Calvin*, *Estius* und P. *Rambaud* (Les épitres de S. Paul. Paris 1888) an. Letztern konnten wir nicht einsehen. *Estius* nimmt aber nicht eine einfache Anführung des historischen Faktum an, sondern verquickt damit zugleich die Anwendung, indem er unter Moses den Teil des Volkes versteht, der zur Zeit des Neuen Testaments zum Herrn sich bekehren würde. Er erklärt: „Videri potest idem Moses, quando, dimisso populo, reversurus ad Dei colloquium, velamen a facie removebat, uti scribitur Ex 34, significasse eos, qui ex

eodem populo tempore novi testamenti, remoto cordis velamine *convertendi essent* ad Dominum". So verfällt er denn auch in der Erklärung des folgenden Satzes: *Dominus autem Spiritus est* auf die jetzt allgemein zurückgewiesene, von manchen Griechen und Lateinern versuchte Umstellung von Subjekt und Prädikat: „Spiritus ille Dominus est". Er führt aus: „Connexio talis est: Moyses ab Israele conversus ad Dominum, typus fuit nostri, qui transivimus a littera ad Spiritum. Nam Spiritus ille Dominus est. Hoc addit, ut volunt Chrysostomus, Theodoretus et Oecumenius, ne minus aliquid nobis praestitum videatur, qui convertimur ad Spiritum, quam Moysi, qui convertebatur ad Dominum, quum Spiritus ipse sit Dominus". Man sieht, *Estius* weiß mit dem Satze: *Dominus Spiritus est* im Zusammenhang nichts Rechtes anzufangen und sucht nach Gründen, weshalb der Apostel diesen Zusatz macht, was in unserer Auffassung unnötig ist. Die Erklärung des *Estius* unterscheidet sich also wesentlich von derjenigen, die wir soeben gezeichnet haben[1]).

[1]) Auch *Calvin* bekundet nicht unsere, in Rede stehende Auffassung von V. 16. Er erklärt zwar: „Quis non videt de Mose hoc dici", fügt aber bei: h. e. *de lege*? Unter dem „Herrn" in V. 16 versteht er sodann Christus: „e converso nunc Christum vocat eius Spiritum", was natürlich bei unserer Auffassung unmöglich ist. *Wettstein* sagt zwar zu V. 17: Dominus *significat* spiritum, hat aber ebenfalls Christus im Sinn, nicht den „Herrn", zu dem Moses sich wendet. *Lebreton* (492) bemerkt zwar „eine häufig vorkommende Erklärung der griechischen Väter" beruhe auf der Übersetzung: „Der Herr (von dem in der Exodusstelle die Rede ist) ist der hl. Geist", gibt aber dieser richtigen Erkenntnis keine weitere Folge. Es ist uns in der Tat bisher kein Exeget bekannt geworden, den wir als Eideshelfer für unsere Ansicht anführen könnten. Ebenso ist uns aufgefallen, daß man, abgesehen von einer kurzen Reflexion des *Estius* auf 1 Kor 10,4, die Parallelen, in denen Paulus mystisch argumentiert, niemals zur Erklärung unserer Stelle beigezogen hat. Wir stehen also, so scheint es allerdings, ganz allein. Wird man deshalb den Versuch von vorneherein verwerfen? Wir appellieren an das Wort des Apostels: πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε 1 Thess 5,21.

*Cornely* lehnt unsere Auffassung des Verses 16 kurz mit folgender Begründung ab: „Si Moysen velut typum describere voluit, Paulus dicere debuit: conversus ad Dominum *abstulit sibi* (περιείλετο) velamen; praesens (περιαιρεῖται) vero adhibitum satis docet, non eadem ratione, qua supra v. 13 factum historicum referri et ex eo argumentum desumi". Wir gestehen, daß dies die einzige Schwierigkeit ist, die mit scheinbarer Berechtigung gegen uns vorgebracht werden kann. Sie muß also sorgfältig geprüft werden. Es ist eine stilistische oder syntaktische Frage. Wir machen indessen zunächst noch auf einige Vorzüge aufmerksam, die unserer Deutung in stilistischer Hinsicht eigen sind, ohne ihnen jedoch entscheidende Bedeutung beizulegen. a) Auf den weitgehenden Anklang der Worte des Apostels an den Exodustext haben wir schon hingewiesen; er empfiehlt sehr die Annahme eines gedächtnismäßigen Zitats; allein wir geben zu, daß der Einklang sich auch erklären läßt durch eine bloße Anlehnung des Apostels an den Text in eigener Rede. b) Ferner können wir in V. 16 in ganz ungezwungener Weise das fehlende Subjekt aus dem vorhergehenden Satze (V. 15) ergänzen, nämlich Moses, während die Gegner mit einer gewissen Eigenmächtigkeit entweder καρδία oder das unbestimmte τις einfügen müssen, während nach ihrer Auffassung doch eher „die Juden" als Subjekt gedacht werden müßten, somit der Plural ἐπιστρέψωσιν zu erwarten wäre.

Was nun die syntaktische Struktur des Satzes nach unserer Deutung angeht, so steht ihr vom philologischen Standpunkt keinerlei Bedenken entgegen. Der Conj. aor. ἐπιστρέψῃ bezeichnet einfach eine schlechthin vergangene Handlung, ob in absoluter oder relativer Vergangenheit; eine Verbindung mit folgendem Präsens ist keine Seltenheit[1]). Wir können sehr wohl übersetzen:

---

[1]) Vgl. 2 Kor 5,1: Ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν. Aus der Profangräzität s. zahlreiche Beispiele bei *Stahl*, Krit.-hist. Syntax des griechischen Verbums (          ) S. 447 s. u. a. *Hesiod* (WT 291): ἐπὴν δ'εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηιδίη ἔπειτα (ἀρετὴ) πέλει.

Wenn Moses sich zum Herrn gewandt hat, oder auch: „wenn Moses sich zum Herrn wendet, so nimmt er sich den Schleier ab", oder: „so wird der Schleier abgenommen". Wie kommt es aber, daß Paulus im Präsens redet und nicht im Präteritum, wie in V. 13: „Moses legte eine Decke auf sein Angesicht"? Das erklärt sich bei genauerer Betrachtung des Zusammenhanges ohne Anstoß. Soeben hatte er gesagt: „Wenn Moses gelesen wird, so liegt ein Schleier auf dem Herzen der Juden". Er denkt sich also Moses, wie er jetzt noch verschleierten Antlitzes vor dem Volke steht, weil er ja diesen Schleier des Moses mit dem Schleier über der Lesung des Alten Testaments und auf dem Herzen der Juden in gewissem Sinne identifiziert (s. V. 14 τὸ αὐτὸ κάλυμμα: „derselbe Schleier"). Wir begreifen also vollkommen, warum Paulus hier den historischen Typus im Präsens anführt, während er sonst gewöhnlich das Präteritum verwendet. So liest sich also der Text ohne Hiatus und Störung: Wie einst Moses mit verdecktem Antlitz zu dem Volke redete, so „liegt bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, die Decke auf ihrem Herzen. Wenn aber, oder sobald sich Moses zum Herrn wendet, nimmt er sich die Decke weg". Daß aber Paulus auch sonst den historischen Typus im Präsens, ja denselben Typus abwechselnd im Präsens und im Präteritum anführt, dafür stehen Beispiele zu Gebote. Hebr 7,1 ff beginnt er die mystische Ausführung über Melchisedech mit dem Präteritum: „Melchisedech, der dem Abraham begegnete" u. s. w., setzt aber die Darstellung fort: „er erscheint ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie" und beschließt sie endlich mit den Worten: „er bleibt Priester auf immer". Ebenso behandelt er den Typus der priesterlichen Einrichtungen des Alten Testaments Hebr 9,1 ff: „In das frühere Zelt gingen die Priester ein" u. s. w.; später aber V. 25 sagt er: „wie der Hohepriester jedes Jahr ins Heiligtum eintritt" u. s. w. Der Grund für solchen Wechsel ist leicht einzusehen. Wenn der Typus als historisches Faktum betrachtet wird, so verlangt die Darstellung naturgemäß das Präteritum; steht aber der Typus mehr als Vorbild formell vor

dem Geiste des Apostels, so drängt sich ihm das Präsens auf.

Kommen wir nun zur sachlichen Würdigung des Verses 16 im ganzen Zusammenhang des Textes. Die typischen oder mystischen Erörterungen des Apostels bieten bekanntlich dem Exegeten die ausgesuchtesten Hindernisse. Um sie zu überwinden, muß man sich durch Vergleichung anderer Stellen eine genaue Kenntnis von der formellen Art der Behandlung, welche der Apostel dem Typus zuteil werden läßt, verschaffen. Wir sehen hier von den Beispielen des Hebräerbriefes ab, weil sie in ihrer wohlüberdachten Ausführlichkeit nicht gut als Parallele dienen können für die mehr aphoristische Art der andern Briefe. Aus diesen aber kommen für uns in Betracht Röm 10,6 ff; 1 Kor 10,1 ff und ganz besonders Gal 4,21 ff. Die letztere Stelle ist in gewissem Sinne geradezu eine Realparallele, weil auch hier der Apostel bemüht ist, die Freiheit der Kinder Gottes im Neuen Testament zu preisen. Als äußere Eigentümlichkeit heben wir zunächst die Formel hervor, mit der Paulus die Anwendung des Typus auf die Wirklichkeit zu machen pflegt. Wir erörtern jetzt nicht die Frage, ob Röm 10,6 wirklich eine mystische Interpretation oder nur eine Akkommodation vorliegt; jedenfalls ist der ganze Wortlaut der Stelle sehr ähnlich der Formel der mystischen Anwendung an andern Stellen: „Wer steigt zum Himmel auf? das ist (τοῦτ' ἔστιν) Christum herabbringen?" u. s. w. Diese kurze, ich möchte sagen schulmäßig gebildete Formel: „das ist" findet sich immer, wenn der Typus angewendet werden soll. 1 Kor 10,4 wird dem Kontext entsprechend daraus: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός; wenn *Cornely*, der mit Recht unter dem geistigen Felsen den das Volk in der Wüste begleitenden Bundesgott versteht, meint, hier könne das ἦν nicht den Sinn von „bedeutet" haben, so kann ich ihm nicht beistimmen. Das Wort behält auch hier seine gewöhnliche Bedeutung, nur wird der Sinn voller. Der begleitende Bundesgott, das „*Verbum incarnandum*", wie *Cornely* richtig bemerkt, bedeutet als Vorbild oder Vorspiel (*prolusio*), das „*Verbum incarnatum*", die höchste Offenbarung des

*Verbum*, ist aber auch zugleich in Wirklichkeit dasselbe *Verbum*. Dieselbe Formel begegnet uns wieder Gal 4,24: ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ, „das eine Testament, das zur Knechtschaft gebiert, ist die Hagar“. Ebenso wird dann die Gegenseite des Typus angewendet Gal 4,28: ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ισαάκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν. Gehen wir nun zu unserm Text über: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν, so ist die formelle Übereinstimmung augenfällig. Auch hier wird also, so darf man annehmen, die Anwendung des Typus ausgesprochen sein, wie es in unserer Auffassung verlangt wird. Der „Herr“, zu dem Moses sich wendet, bedeutet als Vorbild oder Vorspiel (*prolusio*) den hl. Geist, der im N. Test. im reichsten Maße ausgegossen ist und ist auch in Wirklichkeit dieser Geist (wie wir später zeigen werden). — Eine andere Beobachtung möge beigefügt werden. Nirgends unterläßt es Paulus, den Typus, den er erklären will, auch formell anzuführen. „Sie tranken alle von dem geistigen sie begleitenden Felsen“ (1 Kor 10,4). „Abraham hatte zwei Söhne, einen von der Magd und einen von der Freien. Der von der Magd war dem Fleische nach geboren, der von der Freien durch die Verheißung“ (Gal 4,24). Es ist also nicht leicht anzunehmen, daß Paulus hier an unserer Stelle den Typus nicht ausdrücklich hervorgehoben hätte, wie es bei den gegnerischen Deutungen angenommen wird[1]).

---

[1]) *Holzmeister* (42) meint die typische Deutung des Exodustextes seitens des Apostels, verwende von V. 16 an „das Verhüllen (des Hauptes des Moses), nicht nach dem Prinzipe der Ähnlichkeit, sondern des Gegensatzes“. M. a. W. auch V. 16 soll der Apostel seine typische Beweisführung an das „Verhüllen“ des Hauptes anlehnen und dartun wollen, daß die Gläubigen, im Gegensatz zum verhüllten Haupt des Moses, mit unverhülltem Haupte die Verkündigung der Heilspredigt aufnehmen können. Doch wie viel glatter und leichter können wir die typische Ausführung des Apostels wiedergeben, wenn wir ihn nicht vom Verhüllen des Hauptes „nach dem Prinzip des Gegensatzes“ ausgehen lassen, sondern von dem „Enthüllen“ des Hauptes des Moses, das er nach unserer Auffassung in V. 16 ausdrücklich mit den Worten Ex 34,34 anführt.

Eine sehr wichtige Beobachtung führt uns zur Prüfung des ganzen Zusammenhangs unserer Stelle. Die mystische Argumentation verwendet Paulus niemals zu dem exhortatorischen Zweck, die Leser, oder sonst jemand erst für das Christentum zu gewinnen; er ist immer nur in den Gedanken vertieft, die hohe Gnade der im Christentum Stehenden zu schildern. So 1 Kor 10,1 ff, wo er den Gläubigen die großen Gnadengüter unter dem Bilde der alttestamentlichen Güter vorführt und sie warnt vor der Untreue und dem Abfall nach dem Beispiel des Bundesvolkes, der nicht ungestraft blieb. So Gal 4,21 ff, wo er die Leser vor der Torheit warnt, die Freiheit der Kinder Gottes preiszugeben für die Knechtschaft des Gesetzes. Auch bei den im Hebräerbrief ausgeführten Typen des Melchisedech und der alttestamentlichen priesterlichen Einrichtungen verfolgt er denselben Gedanken, nämlich die eindringliche Warnung vor Abfall. Und doch soll der Apostel an unserer Stelle nach den gegnerischen Erklärungen in V. 16 die Möglichkeit aussprechen, daß die Juden oder überhaupt Außenstehende der Gnade des Evangeliums teilhaftig werden können, wenn sie sich zum Herrn bekehren, womit selbstverständlich auch eine Einladung zur Bekehrung verbunden ist? Welches ist denn an unserer Stelle der Gedankengang des Apostels?

Dieser ist in den Anfängen des 2 Kor zum Glück sehr durchsichtig. Paulus verteidigt sich gegen Ausstreuungen und Verdächtigungen seiner Gegner, die unter den Korinthern, wie es scheint, nicht ganz wirkungslos geblieben waren. Er tut es vom hohen Standpunkt des Apostels aus. Gegen den Vorwurf der Wankelmütigkeit schützt ihn seine Predigt, in der er Christum verkündigt, der nicht Zwiespältigkeit, sondern volle Erfüllung aller Verheißungen uns gebracht hat (1,17 ff). Mit Kapitel 3 geht er zu der Beschuldigung über, daß er in Selbstempfehlungen anmaßendes Wesen zur Schau trage. Er antwortet, daß er gar keiner Empfehlungen bedürfe; die gläubigen Korinther selbst seien sein Empfehlungsbrief, ausgefertigt von ihm, geschrieben durch den Geist des lebendigen Gottes. Hierin liege seine Berechtigung zu

großem Freimut. Er brauche deshalb nicht sein Antlitz zu verhüllen, wie Moses tat, was den Mangel an Erkenntnis und die Knechtschaft in der Gesetzesökonomie bedeutete, sondern durch den Geist des Neuen Testaments sei ihm und all seinen Mitarbeitern, ja allen Gläubigen Freiheit und unverhüllte Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn zuteil geworden. Der Apostel ist also hier noch mehr denn sonst darauf bedacht, die Vorzüge der im Neuen Testament Stehenden und ganz besonders die ihm als Boten des Evangeliums zustehenden Vorrechte im Vergleich zum Gesetzgeber des Alten Bundes zu schildern. Wo bleibt da Raum für den Gedanken, den Juden oder sonstigen Außenstehenden die Möglichkeit und damit die Aufforderung nahe zu legen, dieselben Vorrechte sich durch Bekehrung zum Herrn zu erwerben? Bei der bekannten geistigen Energie, mit der Paulus immer auf sein Ziel losgeht, immer seinen Gegenstand vor Augen hat, ist eine solche Abschweifung nicht anzunehmen. Ja, der Apostel ist hier so sehr in den Gedanken von dem feststehenden Besitz der genannten Vorzüge vertieft, daß er nicht einmal formell eine Folgerung aus dem angeführten Typus zieht, wie man erwarten könnte: Wir also schauen mit unverhülltem Antlitz u. s. w., sondern nur die Tatsache feierlich betont: „Wir aber alle“ u. s. w.[1]). Der Zusammenhang an unserer Stelle spricht also gegen die von uns bekämpfte Auslegung des Verses 16.

Von dieser ist nun, wie gesagt, die Auffassung der folgenden Worte: *Dominus autem Spiritus est,* in denen das große Interesse an unserer Stelle beschlossen ist, vollkommen beherrscht. Aus ihr ergeben sich auch die theologischen Schwierigkeiten in den bisher üblichen Erklärungen, die jetzt eingehend zu prüfen sind.

---

[1]) Ähnlich übrigens auch Gal 4,26: Ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.

## II.

Wir besprechen zunächst die Erklärungen der Exegeten, die unter der Voraussetzung, in V. 16 sei κύριος gleich Christus, sich durch die folgenden Sätze durchzuwinden suchen. Die Versuche sind so zahlreich, daß man von vornherein der Vermutung Raum geben muß, der Ausgangspunkt selbst müsse verfehlt sein.

Ist es denn selbstverständlich, oder durch den Zusammenhang geboten, daß in V. 16 der Apostel von einer Bekehrung „zu Christus" rede? *F. Prat* (a. a. O. p. 222 s.) stellt die Behauptung auf, Paulus verstehe „in eigener Rede" immer unter κύριος, mit oder ohne Artikel, Christus, niemals Gott selbst. Das wird schwerlich von allen zugegeben werden. Wir stehen hier aber von der Anführung von Beispielen ab, weil in den meisten Fällen die Exegese der Texte strittig ist. In unserm Falle handelt es sich indes nicht um eine „eigene Rede des Apostels", sondern um ein Zitat aus der Septuaginta, welche den Gottesnamen Jahve durchweg mit dem artikellosen κύριος wiedergibt. Nimmt man aber auch kein eigentliches Zitat an, so ist doch eine so enge Anlehnung an den Septuagintatext zu bemerken, daß die Worte des Apostels naturgemäß auf den κύριος des Alten Testaments, d. h. auf Gott hinweisen. Doch *Lebreton* (a. a. O. p. 275 s.) will aufrechthalten, selbst in angeführten alttestamentlichen Texten werde im NT oft „Jahve" mit „Christus" vertauscht. Er führt folgende Texte an: 1 Kor 1,31; 2,16; 10,21. 22; 2 Thess 1,9 und besonders Röm 10,13. Doch es ist ganz etwas anderes, daß der Apostel in vielen Texten des Alten Testamentes unter „Jahve" Christus versteht oder „Jahve" ausdrücklich so deutet und daß er einfach im Text des A. T.s Christus für Jahve einsetzt. Für Letzteres bieten die angeführten Texte keine geeigneten Belege[1]). Nur für

[1]) 1 Kor 1,31: *qui gloriatur, in Domino glorietur* (Jer 9,23 ff) behält die Bedeutung von Gott (Jahve) durchaus bei, wie aus dem Zusammenhang klar ist, wo von der Gnade die Rede ist, die Gott den Christen „in Christus" verliehen hat; in 1 Kor 2,16 *quis cognovit sensum Domini?* (Is 40,13) muß sogar im Zusammenhang des

Röm 10,13 könnte man zugeben, aber ohne Nötigung, daß in den Worten: *quicunque invocaverit nomen Domini*, Dominus oder κύριος direkt für Christus stehe; hier handelt es sich aber um einen direkt messianischen Text, den der Apostel in Christus erfüllt sieht.

In unserem Texte glaubt man ferner aus dem Begriff der Bekehrung selbst dartun zu können, daß von der Bekehrung „zu Christus" in V. 16 die Rede sein müsse; es handle sich ja vor allem um die Bekehrung von Juden, die sich speziell zu Christus wenden müssen. *Prat* (223) meint sogar, man könne den Unterschied von Juden und Judenchristen nicht in die Bekehrung zu Gott verlegen, wie denn auch Paulus von sich selbst bekenne, daß er von Jugend auf Gott treu gedient habe, aber durch den Glauben an Christus Christ geworden sei. Die Grundlage dieses Beweises hat schon *Thomas v. Aquin* treffend zerstört, indem er von einem „converti ad Deum per fidem in Christum" spricht. In der Tat, so stellt durchweg die Schrift die Bekehrung der Heiden, sowohl als der Juden dar. So schreibt der Apostel gerade in unserem Briefe (5,19 ff): „Wir bitten für Christus, versöhnet euch mit Gott". Zu den Römern, Heiden und Juden spricht er: „Wir sind mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes" (Röm 5,10). Auch predigt Paulus, der erhaltenen Sendung gemäß, Juden und Heiden, „Buße zu tun und sich zu Gott zu bekehren" (Apg 26,18. 20). Und von dem Täufer wird verkündigt, daß er viele der Kinder Israels zu Gott ihrem Herrn bekehren wird (Luk 1,16). Apg 9,35 und 1 Petr 2,25 ist von einer conversio *ad Dominum*, bezw. *ad pastorem et episcopum animarum vestrarum* die Rede; aber es handelt sich mehr

---

Beweises aus Is der Text des Propheten unverändert bewahrt werden; 1 Kor 10, 21 *mensae Domini* (Mal 1,7) mag von Christus zu verstehen sein, ist aber nur ein vom Apostel selbst geformter Ausdruck; 1 Kor 10,22: *An aemulamur Dominum* (Dt 32,21) behält im Zusammenhang seinen ursprünglichen Sinn bei; 2 Thess 1,9 spricht der Apostel in eigener Rede nur mit Ausdrücken, die aus verschiedenen messianischen Stellen entnommen sind.

um die Bezeichnung des schon erreichten Gnadenstandes der Christen.

*Holzmeister* (a. a. O. S. 49 ff) weist mit Recht darauf hin, daß die Bekehrung der Juden, um die es sich vor allem handeln würde, nur durch die Überwindung des Zustandes der Verstocktheit geschehen könnte, von dem V. 14 die Rede ist (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν). Die Verstocktheit ist aber in der Schrift allgemein als ein hartnäckiger Widerstand gegen Gottes gnadenvollen Ruf gekennzeichnet, der durch lang fortgesetzte Sünden entsteht. Diese Verstocktheit wird nur durch freiwillige Aufgabe des Trotzes und durch Rückkehr zu Gott behoben. Auch die fortwährende Weigerung der Juden, Christus anzuerkennen, ist eine Halsstarrigkeit gegen Gott. So bezeichnet Christus selbst die Verweigerung der Anerkennung seiner Messiaswürde als Widerstand gegen Gott. Ähnlich wird auch der Widerstand gegen Moses und die Propheten im A. T. als Auflehnung gegen Gott gebrandmarkt. Stephanus bezeichnet den Unglauben der Juden seiner Zeit als eine Widersetzlichkeit gegen den hl. Geist (Apg 7,5). Das Gleiche gilt übrigens auch von dem Unglauben der Heiden. Es ist also nach dem Sprachgebrauch der Schrift in V. 16, wenn überhaupt von einer Bekehrung die Rede ist, nicht leicht an eine Bekehrung „zu Christus“ zu denken[1]).

Weiter sucht *H.* (49 ff) in eindringlicher Erörterung aus dem ganzen Zusammenhang zu erweisen, daß in V. 16 von einer Bekehrung „zu Christus“ nicht die Rede sein könne. Unter der geistigen Hülle, von der Paulus spreche, könne nur die Verwerfung der Messiaswürde Christi verstanden werden; diese Hülle wurde aber den Juden aufgelegt als Strafe für ihre Sünden, müsse also auch durch einen gnadenvollen Eingriff Gottes entfernt werden. Hieraus ergebe sich, daß in dem Satze, wie er von den Gegnern formuliert wird: „Wenn jemand sich zu Christus bekehrt, so wird die Hülle weggenommen“, entweder eine Tautologie enthalten sei, oder daß ein ungehöriges ὕστερον πρότερον ausgesprochen werde: „wenn jemand zu Christus sich bekehrt, so wird durch Gottes Gnade die Hülle weggenommen“, die doch schon entfernt sein muß, damit jemand Christus bekenne. Wir stimmen im Wesentlichen diesem Gedankengang bei. Die Einwendungen, die *Bertrams* (a. a. O. 147) dagegen erhoben hat, beweisen nur, daß er

---

[1]) Vgl. auch die Ausführungen *Holzmeisters* über die Bedeutung des ganzen Ausdruckes ἐπιστρέφειν πρὸς κύριον im Sprachgebrauch der Septuaginta und des N. Test.s (55 ff).



die Spitze des Argumentes nicht erfaßt hat. Allein es bietet sich immerhin gegen den Beweis die Ausflucht dar, daß man die Wegnahme der Hülle auch in etwas erweitertem Sinne für das Verständnis des ganzen Alten Testaments nehmen kann, welches durch die einmalige, grundsätzliche Anerkennung des Messias sich eröffnet. Der Einwand liegt umso näher, als V. 14 von der Hülle die Rede ist, die auf der Lesung des Alten Testaments liegt.

Eine Berufung auf V. 14 *quoniam in Christo evacuatur,* um daraus darzutun, in V. 16 denke der Apostel an eine Bekehrung „zu Christus", ist wenig wirkungsvoll. Erstens liegt die Aussage zu weit zurück, als daß eine grammatische Rückbeziehung darauf in V. 16 u. 17a durch κύριος und ὁ κύριος anzunehmen wäre. Dann aber folgt daraus, daß in Christus der Schleier weggenommen wird, noch nicht, daß der Apostel auch im Falle einer Rückbeziehung auf V. 14 von einer Bekehrung „zu Christus" reden würde. Der technische Ausdruck für die vorzunehmende „Bekehrung" ist eben Rückkehr „zu Gott" durch Christus oder in Christus.

Es genügt uns, durch einige Bemerkungen dargetan zu haben, daß von einer Selbstverständlichkeit oder einem Zwange, den V. 16 von der Bekehrung „zu Christus" zu verstehen, nicht die Rede sein kann. Aus der von uns später zu begründenden Erklärung ergibt sich ja von selbst, daß die Annahme ganz wegfällt. Es handelt sich eben für uns um ein direktes und einfaches Zitat aus dem Alten Testament, wo die LXX κύριος stets für Jahve setzt. Von größerer Bedeutung ist die Untersuchung, ob es unsern Gegnern gelingt, von ihrer Voraussetzung aus, den beiden Satzteilen des V. 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν (17a) und οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία (17b) einen annehmbaren Sinn zu geben. Zufolge ihrer Annahme müssen die Sätze den Gedanken ausdrücken: „Christus aber ist der Geist, wo aber der Geist Christi, da ist Freiheit". Dieser Gedanke nun oder der Ausdruck: „Christus ist der Geist" kommt bei Paulus nie vor und ist überhaupt im NT unerhört. Mit Recht sagt schon *Estius:* „Certe Christum appellari Spiritum, Apostolica consuetudo non habet". *Theodor von Mops.* geht weiter und sagt: Es möchte kaum jemand im ganzen N. T. zeigen können, daß mit dem

Worte τὸ πνεῦμα der Vater oder der Sohn bezeichnet wird[1]).

Wir gehen hier auf die Versuche moderner rationalistischer Exegeten nicht ein, gerade gestützt auf unsern Text, im Verein mit Röm 1,3 und 1 Kor 15,45 dem Apostel Gedanken zu unterschieben, die er an andern Stellen klar und deutlich zurückweist und die überhaupt von der ganzen bei Paulus vorauszusetzenden apostolischen Predigt ausgeschlossen werden. Sie lieben es, von den genannten Stellen auszugehen, die wohl zu den schwierigsten gehören, die Paulus je geschrieben, ein Verfahren, das selbstverständlich zu einer vernünftigen Feststellung des paulinischen Gedankens nicht führen kann. Nach ihnen soll der Apostel in „dem Geiste" kein persönliches Wesen, sondern „eine geistige Macht oder Atmosphäre" erblicken, der präexistente Christus müsse als „himmlischer Idealmensch", der erhöhte Christus „nach Ablegung der Leiblichkeit als ganz Geist" gedacht werden und anderes mehr; vgl. die Zusammenstellung bei *Holzmeister* (S. 18 ff).

Der letztgenannten Auffassung nähert sich die jüngst von *Bertrams* (95 f) aufgestellte Erklärung von der „gänzlichen Geistigkeit des erhöhten Christus", mit der sie auch die Verschwommenheit der Ausdrücke gemeinsam hat. „Ohne Zweifel[2]), so *B.*, ist 2 Kor 3,17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν nicht anders zu erklären (als 1 Kor 15,45). Es ist nicht einfach Identifikation, wie früher bemerkt (S. 73 A. 1). Die Gleichsetzung kann nur deshalb erfolgen, weil πνεῦμα das ganze Wesen, das leibliche einbegriffen, bestimmt und gestaltet[3]). Keine Spur menschlicher Schwäche und irdischer Vergänglichkeit ist in ihm zurückgeblieben. Sogar der Leib hat eine Umschaffung erfahren, wodurch er ein entsprechendes und geeignetes Organ des vom πνεῦμα erfüllten Christus geworden ist. Das πνεῦμα ist in ihm verkörpert[4]). In-

---

[1]) „Οὐδὲ γὰρ ἔχοι ἄν τις διὰ πάσης δεῖξαι τῆς καινῆς Διαθήκης τῇ τοῦ πνεύματος φωνῇ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν ὑποσημαινόμενον (MSG 66,896).

[2]) [3]) [4]) Von mir unterstrichen.

sofern ist er πνεῦμα". Wenn der Apostel 1 Kor 15,45 sagt: ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν, so sieht man leicht, daß er damit nur das Vorhergehende von V. 42 an zusammenfassen will. Die dem Auferstehungsleibe zukommenden Fähigkeiten und Kräfte, die nach der jetzigen Ordnung der Dinge außergewöhnlich sind, stammen von der eine höhere, übernatürliche Herrschaft über den Leib ausübenden Seele. So wird auch Christus zum πνεῦμα ζωοποιοῦν, indem seine Seele im Zustande der Erhöhung die ihr schon früher gebührenden und eigenen verklärenden Kräfte auf den Leib ausübt[1]). Aber was sollen Ausdrücke, wie: in Christus „bestimmt und gestaltet πνεῦμα das ganze Wesen (des erhöhten Christus), das leibliche einbegriffen", oder die Phrase: „Das πνεῦμα ist in ihm (Christus) verkörpert?" Wir sind weit entfernt, dem Verf. den Gedanken unterschieben zu wollen, daß in dem erhöhten Christus oder in dem Auferstehungsleibe die wesentliche Körperlichkeit aufgehoben werde. Er hat ja in einem eigenen Kapitel über den Auferstehungsleib dessen körperliche Natur immer mit Nachdruck hervorgehoben. Nichtsdestoweniger bleibt bestehen, daß die obigen Ausführungen des Verf.s zum wenigsten sehr dunkel und mißverständlich sind.

Wie „zweifellos" aber die Stelle 2 Kor 3,17 mit 1 Kor 15,45 auf die gleiche Stufe zu stellen und „nicht anders zu erklären ist", als diese, das möge man aus Folgendem beurteilen. In 1 Kor 15,45 spricht der Apostel direkt und ausschließlich von dem erhöhten Christus, über dessen verklärtes Leben, als Vorbild des unsrigen, er ja Aufschluß geben will. An unserer Stelle ist aber mit keiner Silbe darauf hingedeutet, daß er speziell an den erhöhten Christus denke, wenn wir auch zugeben wollten, daß er überhaupt in V. 16 von Christus redet. Wenn er in V. 14 sagt, daß „in Christus der Schleier weggenommen

---

[1]) Inwiefern der verklärte Christus, das Haupt des mystischen Leibes, auch für diesen „lebenspendend" ist, wird von den Vätern und alten Exegeten zu Joh 6,57 erklärt; es geschieht vor allem durch die eucharistische Speise (vgl. meinen Kommentar zu Joh Kap. 1—7, als Manuskript gedruckt, Innsbruck 1892).

wird", so ist darunter vor allem der hienieden erschienene Messias Christus zu verstehen, wenn auch der erhöhte selbstverständlich nicht ausgeschlossen wird. In 1 Kor 15,45 handelt der Apostel ganz eigentlich davon, wie das leibliche Leben des verklärten Menschen Christus, des zweiten Adam, zu denken und zu verstehen sei und kommt zu dem Schlusse, daß er nicht, wie der erste Adam von einer Seele belebt werde, die das uns bekannte von Schwachheit erfüllte Leben bewirke, sondern von einer verklärten Seele, die dem Leibe ein höheres, mit übernatürlichen Kräften ausgestattetes Leben einflöße. Wo ist an unserer Stelle auch nur eine Andeutung solcher Gedanken zu spüren? So sagt denn auch der Apostel 1 Kor 15,45 ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (ἐγένετο) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, an unserer Stelle aber heißt es: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Nicht einmal in der äußeren Form und Stellung der Worte findet sich eine Ähnlichkeit zwischen beiden Stellen. Sachlich aber haben sie nichts mit einander zu tun.

Eine ganze Anzahl katholischer Exegeten die in V. 16 an Christus denken, verbinden damit die Annahme, daß in V. 17 τὸ πνεῦμα nicht hypostatisch zu fassen, nicht als der hl. Geist zu deuten sei. Diese Abweichung von einer Auffassung des Wortes τὸ πνεῦμα, die doch mit Rücksicht auf die sonstige Ausdrucksweise des Apostels sich von selbst nahe legt und auch von den hervorragendsten Vätern im Streit gegen die Pneumatomachen unentwegt festgehalten wurde, hat schon mit der ersten Erklärung des *Origenes* ihren Anfang genommen. Wenn wir später zeigen werden, daß mit aller Entschiedenheit an der hypostatischen Deutung von τὸ πνεῦμα festzuhalten und an den persönlichen hl. Geist zu denken ist, so werden natürlich damit auch alle diese zahlreichen Erklärungen beiseite gesetzt sein.

Allein es ist doch von Wert, die wichtigsten Verzweigungen dieser exegetischen Strömung zu prüfen. Viele wollen mit *Origenes* in V. 17 den Gedanken finden, daß Christus hier der „geistige Lebensspender" genannt werde. *J. v. Belser* hat sich in seinem Kommentar als jüngsten Befürworter dieser Auffassung angemeldet. Er schreibt

zur St.: „Christus ist der Leben wirkende, lebendig machende Geist (1 Kor 15,45), die Quelle und das Prinzip des übernatürlichen Lebens, wie Johannes von J. Christus sagt: in ihm war das Leben Joh 1,4; er trägt als der Sohn Gottes göttliches Leben in sich und als solcher ist er das Licht der Menschen". Die Gedanken sind ja wahr, aber sie entsprechen nicht der Ausdrucksweise des Apostels und können keine befriedigende Erklärung der Worte des Apostels: „Der Herr ist der Geist" geben. Der das Leben spendende Geist ist nach dem Apostel der hl. Geist und deshalb kann Christus als „Lebensspender" nicht τὸ πνεῦμα genannt werden, ebensowenig wie es angeht, Christus mit dem hl. Geiste gleichzusetzen. Es ist begreiflich, daß Johannes Christus „das Leben" nennt (so auch Paulus Kol 3,3), weil in ihm das geistige Leben uns vermittelt wurde; das Leben (ἡ ζωή) ist hier eben ein abstrakter Begriff[1]) und wird ohne Gefahr des Mißverständnisses metonymisch von Christus ausgesagt, ebenso wie Christus „der Weg, die Wahrheit" genannt wird. Πνεῦμα aber und besonders τὸ πνεῦμα ist allezeit ein *concretum*, das weder bei Paulus, noch jemals im NT von Christus ausgesagt wird.

*F. Prat* (225) sucht für τὸ πνεῦμα eine andere Bedeutung, die schon *Lebreton* (494), wenn wir ihn richtig verstehen, angedeutet hatte: „der Herr (Christus) ist der Geist," d. h. der geistige und prophetische Sinn, der unter dem Buchstaben verborgen ist". Auf diese Weise glaubt er der Antithese „Buchstabe und Geist" (V. 6) ihren natürlichen und gewöhnlichen Sinn wahren zu können und verweist auf Röm 2,28 ff; 7,6, wo der Apostel unter πνεῦμα (ohne Art.) den typischen und prophetischen Sinn des Gesetzes verstehen soll. Doch diese Deutung des

---

[1]) *Bertrams* (149) leugnet das: „Die Worte ἡ ὁδός, ἡ ζωή, ἡ ἀλήθεια sind im Munde des hl. Johannes keine Abstracta. Ἡ ζωή ist nicht Leben in einem abstrakten, allgemeinen Sinn, sondern besagt, daß in Christus das, was wirklich Leben ist, nämlich das göttliche Leben verkörpert war". *B.* sagt uns aber nicht, was man unter einem „verkörperten Leben" verstehen soll. Ist sodann Christus vielleicht auch der verkörperte Weg?

Gegensatzes: „Buchstabe und Geist“ ist doch nicht die gewöhnliche. *Athanasius* (ad Serap. n. 8 MSG 26,549) erklärt zwar auch zu 2 Kor 3,6, πνεῦμα bedeute dort den „Sinn der göttlichen Worte“. Richtiger ist jedoch, daß Paulus an den genannten Stellen des Römerbriefes, wie auch an unserer Stelle V. 6 an die durch den hl. Geist im NT gespendete Gnade denkt, die dem toten Buchstaben des Gesetzes gegenübersteht, der nur befiehlt, aber keine ethische Kraft verleiht. Der Gedanke, daß „in Christus“ die typische und prophetische Erfüllung des A. B. gegeben sei, ist selbstverständlich dem Apostel geläufig (vgl. hier 1,20), aber wo wird dieser typische und prophetische Sinn τὸ πνεῦμα genannt, wo sagt der Apostel, daß Christus in diesem Verstande πνεῦμα oder gar τὸ πνεῦμα sei? Es ist allzu offenbar, daß *Prat* nach einem Notausgang sucht, um aus den Schwierigkeiten herauszukommen, die sich auf dem einmal eingeschlagenen Wege entgegenstellen, der von der Annahme ausgeht, Christus sei der „Herr“, zu dem man sich bekehren müsse. Freilich, das gestehen wir *Prat* gerne zu, es ist nicht leicht, diese Annahme aufzugeben, weil bei dem bisherigen Stand der Exegese nur der andere Weg sich anbietet, der von der Unterstellung ausgeht, „zu Gott“ müsse man sich bekehren und von dieser Bekehrung „zu Gott“ sei in V. 16 die Rede — ein Weg, der vielleicht noch mehr theologische Bedenken in sich birgt.

Schließlich bleibt noch eine Zahl von kath. Exegeten, die mit dem großen bis auf unsere Zeit nicht versiegenden Strom der Überlieferung daran festhalten, τὸ πνεῦμα bedeute den hl. Geist und auf irgend eine Weise sich bemühen, die Gleichung: „Christus ist der hl. Geist“ begreiflich zu machen. Sie können es nur, indem sie die Bedeutung von ἐστίν abschwächen. Christus soll nur gewissermaßen, gleichsam der hl. Geist genannt werden (*Bisping*), oder wegen der Einheit der Natur soll es sogar gestattet sein, die Namen der zweiten und dritten göttlichen Person von einander auszusagen (*Loch* u. *Reischl*), Christus auch den Geist zu nennen. Doch das sind Ausflüchte, die mit Recht wenig Beachtung gefunden haben.

Sie scheitern alle an dem klaren, prägnanten, fast feierlichen Worte des Apostels ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Jede Identifikation von Christus und hl. Geist wird, wie durch die reale Verschiedenheit der göttlichen Personen, so auch durch V. 17b verwehrt, wo wieder der „Geist" vom „Herrn" unterschieden wird als der „Geist des Herrn". Treffend haben übrigens schon *Gregor v. Nyssa* und *Theodoret*[1]) aus 17b gegen jede Deutung argumentiert, die Christus den Geist nennt oder in irgend einer Weise τὸ πνεῦμα als einen Titel Christi auffaßt. Der erstere setzt dem Gegner in scharfer Dialektik zu: „Wenn nun der Herr das Wesen ist (d. h. wenn hier vom Wesen des Herrn die Rede ist), das Wesen aber der Geist, welches ist denn das Wesen des Wesens? Eines ist doch das Wesen der Geist nach Deinem Worte, welcher der Herr ist. Wieder aber nennt er (der Apostel) ein anderes πνεῦμα des Herrn (17b), der πνεῦμα ist, d. i. ein anderes Wesen nach deiner Erklärung"[2]). In der Tat jede Identifikation zwischen dem „Herrn" (Christus) und dem Geist wird ausgeschlossen, weil dieser selbe Geist 17b (τὸ πνεῦμα κυρίου, wo der Art. τὸ auf πν. in 17a offenbar zurückweist) wiederum „der Geist des Herrn" genannt wird.

## III.

Wenn wir nun zu der Auslegung übergehen, die V. 16 von einer Bekehrung „zu Gott" *simpliciter* versteht, so befinden wir uns insofern auf einem gesichertern Boden, als damit die Bekehrung aller, der Juden und Heiden, richtig nach dem Schriftgebrauch als eine „Rück-

[1]) Δῆλον τοίνυν, ὡς τὸ πανάγιον Πνεῦμα κύριον ὁ θεῖος ἀπόστολος προσηγόρευσε. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ ἑξῆς· φησί γάρ· Οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα κυρίου ἐκεῖ ἐλευθερία. Εἰ δὲ τὸν κύριον πνεῦμα προσηγόρευσεν, εἶπεν ἄν· Οὗ δὲ ὁ κύριος (MSG 82,397).

[2]) C. Eun. l. 7 MSG 45,744): Εἰ οὖν κύριός ἐστιν ἡ οὐσία, οὐσία δὲ τὸ πνεῦμα, τίς πάλιν ἡ τῆς οὐσίας οὐσία; Μία γὰρ οὐσία τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν λόγον σόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ κύριος. Πάλιν τοῦ κυρίου, ὅς ἐστιν πνεῦμα, ἕτερον λέγει πνεῦμα, τοῦτ' ἔστιν ἄλλην οὐσίαν κατὰ τὴν σὴν ἑρμηνείαν.

kehr zu Gott“ betrachtet wird. Auch nimmt man in dieser Erklärung allgemein τὸ πνεῦμα einfach als Bezeichnung des Hl. Geistes. Aber es kehrt die Frage wieder, wie sich die Auslegung mit den folgenden Sätzen: „Der Herr ist der Geist“ und „Wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit“ verträgt. Der erste Satz gewinnt hier die Bedeutung: „Gott ist der hl. Geist“. Hier nun stocken wir schon wieder. Sehr richtig sagt man: Der hl. Geist ist Gott, aber kann man auch sagen: Gott ist der hl. Geist? Es ist gewiß eine ungewohnte, in der hl. Schrift und selbst im kirchlichen Sprachgebrauch kaum je angewendete Ausdrucksweise.

Wir brauchen hier nicht an das zu erinnern, was schon seit der Väterzeit immer eingeschärft wird, daß man nicht etwa dem Text den Gedanken: „Gott ist ein Geist“ unterlegen und ihn so als eine Parallele zu Joh 4,24 (πνεῦμα ὁ θεός) hinstellen könne. *Theodor v. Mops.*, *Chrysostomus* und *Theodoret* berufen sich alle auf den Artikel vor πνεῦμα, um den gewaltigen Unterschied zwischen beiden Texten darzutun. *Theodor Mops.*: „Da er aber nicht πνεῦμα sagt, sondern τὸ πνεῦμα mit dem Artikel, so ist es offenbar, daß er nicht den Herrn Geist, sondern den Geist Herrn nennt“[1]). *Chrysostomus*: „Wie er, sagen sie (die Gegner), sagt: Geist ist Gott, so auch hier, Geist ist der Herr. Allein er sagt nicht: Geist ist der Herr, sondern der Herr ist der Geist. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesem und jenem Ausdruck. Denn wenn er das sagen will, was du sagst, so fügt er dem Prädikat den Artikel nicht bei“[2]).

*Cornely* sucht der Schwierigkeit, die sich in dem Satze: „Gott ist der hl. Geist“ fühlbar macht, dadurch zu be-

---

[1]) Ἐπειδὴ δὲ οὐ πνεῦμα εἶπεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα μετὰ τοῦ ἄρθρου, δῆλον ὅτι μὴ τὸν κύριον πνεῦμα λέγει ἀλλὰ τὸ πνεῦμα κύριον (MSG 66,896).

[2]) Καθάπερ, φησίν, λέγει· Πνεῦμα ὁ Θεός, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· Πνεῦμα ὁ κύριος. Ἀλλ' οὐκ εἶπε· Πνεῦμα ὁ κύριος, ἀλλ' ὁ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Πολὺ δὲ ταύτης κακείνης τῆς συνθήκης τό μέσον. Οταν γὰρ βούλεται οὕτω λέγειν, ὡς σύ φης, τῷ ἐπιθέτῳ ἄρθρον οὐ προςτίθησιν (MSG 61, 447 s).

gegnen, daß er erklärt: „Dominus autem, ad quem conversio haec fieri debet (ὁ δὲ κύριος) est ille Spiritus s., de quo antea locutus sum, a quo novum testamentum cordibus inscribitur, cuius ministerium in maiore gloria est, quam vetus ministerium fuit, qui vivificat (V. 6 ss)". Mit Unrecht macht *Prat* hiergegen geltend, Paulus habe bis dahin nicht vom hl. Geist gesprochen, sondern vom „Geiste" (πνεῦμα ohne Art.), der dem „Buchstaben" entgegenstehe. In Wirklichkeit ist Paulus gerade von dem Gedanken an den „Geist des lebendigen Gottes" ausgegangen V. 3 und seine ganze Ausführung seit dem Anfang des dritten Kapitels ist von dem Gedanken an die Wirksamkeit des hl. Geistes im N. Test. beherrscht. Dieser Geist, durch den der „Herzensbrief" geschrieben (wenn auch zunächst an die neutest. Gnade des hl. Geistes zu denken ist, so ist doch eine *adsignificatio* des hl. Geistes unleugbar), hat sich dazu der Dienstleistung des Apostels bedient. Er ist dadurch ein Diener des NT., so wie Moses der Diener des AT., diesem aber weit überlegen an Herrlichkeit, Freiheit und Freimütigkeit. Man kann nur zunächst gegen die Erklärung *Cornelys* geltend machen, daß der Artikel τό nicht auf das vorausgehende Nomen πνεῦμα (V. 3) grammatisch sich beziehen kann, weil es allzu weit entfernt ist. Schließlich bleibt aber auch gegen die Erklärung *Cornelys* das schon erhobene ernste Bedenken bestehen. Wie kann man sagen: „Gott ist dieser hl. Geist", von dem ich rede? Das Conc. Lat. IV sagt zwar, den Begriff der Personen in der einen göttlichen Essenz erläuternd: „Una quaedam summa res est . . . quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem". Im Zusammenhang ist das letzte Glied der Definition: *singillatim quaelibet earundem* unmißverständlich. Wenn man aber schlechthin von der göttlichen Wesenheit nur eine Person prädizieren will: Gott ist der Vater, oder Gott ist der hl. Geist, so erweckt man das Mißverständnis, als ob das göttliche Wesen sich in dieser Person, also in einer Relation, die das Suppositum der Person ist, erschöpfe. Um einen, freilich sehr inadäquaten Vergleich anzuführen, so wird man

ohne Mißverständnis sagen können: Der Verstand ist die Seele, aber nicht ebenso einwandfrei: Die Seele ist der Verstand, weil es den Anschein erweckt, als schließe man die andern Seelenfähigkeiten aus.

Es ist deshalb sehr begreiflich, daß man bemüht ist, schließlich doch in irgend einer Weise dem Wörtchen τό πνεῦμα in dem Satze ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν die Rolle des Subjektes zuzuerteilen. Alle Exegeten stimmen zwar darin überein, daß nur ὁ κύριος das grammatische Subjekt sein könne. Darüber kann ja auch im Zusammenhang der Stelle nicht der geringste Zweifel sein. Als Subjekt hat das zu gelten, was der Schriftsteller im Verlauf seiner Rede näher erklären und bestimmen will. Nun ist das aber in unserem Fall der κύριος, von dem der Apostel in V. 16 gesprochen hat. Mit dem Artikel (ὁ κύριος V. 17a) bezieht er sich überdies ausdrücklich auf κύριος des V. 16 zurück. *Holzmeister* macht nun nach einer weit ausgreifenden Erörterung über die verschiedenen Arten der Subjekte (75 ff) darauf aufmerksam, daß in dem Satze: „Dieser Herr ist der hl. Geist" τὸ πνεῦμα das „reale" oder „ontologische" Subjekt sei und nicht ὁ κύριος. „Denn da τὸ πνεῦμα Name einer Person ist, so bildet diese den letzten Träger in der Aussage; durch ὁ κύριος wird die subsistierende göttliche Natur Gottes bezeichnet, deren Träger der hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn ist. Diese Gotteswürde bildet also das reale Prädikat unseres Satzes". Hiermit will *H.* den Anstoß beheben, den man an dem Satze: „Gott ist der hl. Geist", wie er aus der angenommenen Erklärung sich ergibt, nehmen muß; wiewohl das grammatische Subjekt ὁ κύριος sei, müsse doch τὸ πνεῦμα als reales, sozusagen eigentliches Subjekt betrachtet werden. Allein das ist u. E. eine subtile Umgehung der eigentlichen Frage und Schwierigkeit. Zweifellos ist in dem Satze: „Gott ist der hl. Geist" für sich allein genommen der hl. Geist das Subjekt. Aber es fragt sich, wie der Apostel trotzdem in dem Satze: „Gott ist der hl. Geist" im Zusammenhang der Rede die Rolle des Subjektes vertauschen und einen nach allen unsern Begriffen, die auch dem Apostel eigen sind, mißverständ-

lichen Satz aussprechen konnte. Wollen wir dem Apostel nicht Unkenntnis oder Vernachlässigung der Grundwahrheiten über das Verhältnis der göttlichen Personen zur göttlichen Wesenheit zuschreiben, so müssen wir annehmen, daß eine Auffassung seiner Worte, die zu einem solchen Ergebnis führt, unmöglich richtig sein kann, dem Exegeten also, nicht dem Apostel der Fehler zur Last zu legen ist.

Auf Grund der Unterscheidung von grammatischem und realem Subjekt will ferner *H.* die griechischen Väter *Chrysostomus*, *Theodor v. Mops.* und *Theodoret* gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, daß sie fälschlich in dem Satz: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν in τὸ πν. das Subjekt gesehen hätten. Die Väter hätten eben an das reale Subjekt, nicht an das grammatische gedacht; wenn sie an das grammatische Subjekt gedacht hätten, so wäre es unerklärlich, wie sie nicht darauf achteten, daß ja κύριος, das nach ihrer Auffassung Prädikat sein müßte, auch den Artikel hat (ὁ κύριος). Diese Annahme, daß die Väter ein reales und grammatisches Subjekt unterschieden hätten, will mir etwas gekünstelt erscheinen. Richtig ist jedoch, was *H.* mit Recht hervorhebt, daß es ihnen vor allem darauf ankam, die falsche Deutung auszuschließen, als ob in V. 17a gesagt würde: „Christus ist der Geist"; deshalb behaupten sie οὐ τὸν κύριον πνεῦμα λέγει, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα κύριον. Aber sie gehen in eine nähere Erklärung der grammatischen Struktur überhaupt nicht ein und erklären deshalb auch nicht, warum κύριος den Artikel hat. Aus der feierlichen Form, mit der hier das πνεῦμα eingeführt wird und aus dem Zusammenhang war ihnen klar, daß das alles beherrschende Subjekt im Text der hl. Geist ist[1]).

---

[1]) Besonders deutlich tritt das bei *Chrysostomus* hervor. Er geht bis auf V. 6 zurück und behauptet, daß auch das Vorhergehende vom hl Geist handle: Ἄλλως δὲ ἴδωμεν πάντα ὅσα διελέχθη ἄνωθεν, περὶ τίνος εἴρηκεν· οἷον, ὅτε ἔλεγε, Τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ Πνεῦμα ζωοποιεῖ· καὶ πάλιν, Ἐγγεγραμμένη, οὐ μέλανι, ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος· ἆρα περὶ τοῦ Υἱοῦ. ἢ περὶ τοῦ Πνεύματος; Εὔδηλον ὅτι περὶ τοῦ Πνεύματος· πρός γὰρ τοῦτο ἀπὸ τοῦ γράμματος αὐτοὺς ἐκάλει (MSG 61,448).

Daß sie sich hierin nicht täuschten, wird sich noch später bei der Begründung unserer eigenen Auslegung herausstellen.

Vergegenwärtigt man sich die ganze Rede des Apostels im Lichte der hier in Frage stehenden Erklärung, so fragt man sich unwillkürlich: Was will eigentlich der Apostel mit der feierlichen Behauptung: „Gott ist der hl. Geist"? Wollte er sagen, daß, wer sich zu Gott bekehrt, im NT. durch den hl. Geist die Freiheit und die volle Erkenntnis erlangt, so konnte er doch, so sollte man annehmen, in V. 17 einfach fortfahren: Wo aber der Geist Gottes oder der hl. Geist ist, da ist Freiheit. Schon *Chrysostomus* hat deshalb die Frage aufgeworfen, weshalb Paulus die Gottheit des hl. Geistes hier hervorhebt. Er beantwortet sie in seiner auf das Homiletische gerichteten Art dahin, der Apostel habe dies getan, um zu zeigen, daß der neutestamentliche Gesetzgeber nicht geringer sei als der alttestamentliche (καὶ τοῦτο κύριός ἐστιν, „auch dieser, der hl. Geist, ist Gott") und daß die Apostel nicht weniger geehrt seien, als Moses, der sich Gott nahen durfte. Ferner fügt man hinzu, ist gerade durch den hl. Geist, der im NT. reichlich ausgegossen, seit dem Pfingstfest, der eigentliche Lenker der Kirche ist, die Mitteilung des wahren Lebens und der Freiheit geboten. Lauter wahre und treffliche Gedanken. Aber sie erklären nicht, warum der Apostel in einem eigenen Satze die Gottheit des Hl. Geistes nachdrücklich hervorhebt. Denn alle diese Gedanken würden auch schon hinreichend ausgesprochen, wenn der Apostel einfach gesagt hätte: Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Man hat, um die Zweckmäßigkeit, ja Notwendigkeit des Satzes: „Gott ist der hl. Geist" in der ganzen Rede des Apostels darzutun, dieselbe in einen regelrechten Syllogismus aufgelöst: Ubi est Spiritus Domini, ibi libertas. Atqui ubi est conversio ad Dominum, ibi est Spiritus Domini. Ergo ubi est conversio ad Dominum, ibi libertas. Assumptio probatur: Quia Dominus est Spiritus. Ergo conversio ad Dominum est conversio ad Spiritum, et qui convertitur ad Dominum, habet Spiritum Domini. Doch es ist nicht schwer einzusehen, daß der umständliche Beweis für den *Minor* dieses Syllogismus: Ubi est conversio ad Dominum, ibi est Spiritus Domini, ziemlich überflüssig ist.

Das konnte Paulus leicht übergehen, oder *implicite* aufnehmen, indem er in der Rede fortfuhr: „Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit". So ist auch diese nicht befriedigend gelöste Frage, warum der Apostel im Zusammenhang so nachdrücklich und feierlich die Gottheit des hl. Geistes betont, ein Grund mehr, ernste Zweifel an der Richtigkeit der in Rede stehenden ganzen Auslegung hervorzurufen.

Dazu kommen noch eine ganze Reihe kleinerer exegetischer Widerstände, über die man straucheln muß, wenn man die Auslegung über die ganze folgende Rede des Apostels von V. 17 an ausdehnen will. Schon an dem Worte τὸ πνεῦμα κυρίου (17b) stößt man sich. Es wird zwar erklärt, wir hätten es mit einem eingebürgerten Gebrauch des Alten Testaments zu tun, wonach „Geist Gottes" einfach den in der Gottheit wohnenden Geist bezeichne, aber nicht genau eine vom Vater und Sohne durch ein innergöttliches Verhältnis ausgehende Person. Aber man übersieht, daß wir im NT. stehen und es mit der eigensten Rede des Apostels zu tun haben, nicht mehr mit einem alttestamentlichen Zitat, oder einer Anlehnung an einen alttest. Text. In der Rede des Apostels aber bedeutet τὸ πνεῦμα κυρίου zunächst: „der Geist des Herrn" (Christi).

V. 18 spricht sodann der Apostel von der „Herrlichkeit des Herrn, die wir spiegelnd oder im Spiegel schauend, in dasselbe Bild verwandelt werden". Wer ist der Herr, dessen Herrlichkeit wir schauen (τὴν δόξαν κυρίου)? Richtig ist wohl, daß auch von der δόξα Θεοῦ im NT. öfter die Rede ist (Apg 7,2. 55; Röm 1,23; Hebr 1,3; 1 Petr 5,10). Allein an unserer Stelle, wo es sich um das Schauen oder die Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn handelt, kann kein Zweifel sein, daß von der Herrlichkeit Christi die Rede ist, dessen Herrlichkeit im Evangelium erkannt und überhaupt der Gegenstand des Evangeliums ist (4,4; Röm 1,3), weil ja die Vorzüge der Diener des Evangeliums und aller Christen hervorgehoben werden. Es kommt hinzu, daß die durch die Erkenntnis bewirkte „Verwandlung in dasselbe Bild" des

Herrn nach andern Parallelen (Röm 8,29; Kol 3,10) zweifellos von dem Bilde des erhöhten Christus, nach Seele und Leib, zu verstehen ist. Die nüchterne Erklärung: „Wir werden umgestaltet werden nach dem Bilde, das wir wiederspiegeln", wird dem Gedanken des Apostels in keiner Weise gerecht. *Cornely* sieht sich deshalb auch genötigt, zu erklären: transformamur i. e. novam formam accipimus, qua *Christo,* imagini Dei (4,4) similes reddimur; wird sich aber, wie es scheint, nicht bewußt, daß er hiermit seine Auslegung, wonach der κύριος im Vorausgehenden „Gott" ist, nicht konsequent durchführt.

Der letzte Ausdruck in V. 18 ἀπὸ κυρίου πνεύματος hat verschiedene Deutungen erfahren. Von den allein annehmbaren zwei Deutungen: „vom Geist des Herrn" und „vom Herrn, dem Geist" ist jedenfalls, mit der Vulgata und allen Lateinern, die erstere zu bevorzugen. Die zweite, die von *Chrysostomus* gegeben wird, um einen neuen Beweis für die Gottheit des hl. Geistes zu gewinnen, ist doch zu gezwungen. Die erste aber empfiehlt sich durch ihre Einfachheit, durch den V. 17 parallelen Ausdruck τὸ πνεῦμα κυρίου und den Zusammenhang in V. 18, wo von dem „Bild der Herrlichkeit des Herrn" die Rede ist, in das wir verwandelt werden, wie vom „Geist des Herrn", der auch die Herrlichkeit des Herrn selbst bewirkt (Röm 1,31). Aus alledem ergibt sich, daß von V. 17 an unter κύριος immer Christus zu verstehen ist, also in der von uns bekämpften Auslegung von V. 17a zu V. 17b ein unvermittelter Wechsel in der Bedeutung des κύριος von „Gott" zu „Christus" mit wenig Wahrscheinlichkeit anzunehmen wäre.

## IV.

Wir kommen endlich zur Begründung unserer eigenen Auslegung, die uns freie, von theologischen oder exegetischen Schwierigkeiten unbehinderte Bahn eröffnet für das Verständnis des ganzen Textes.

Zunächst soll eine etwas erweiterte Erläuterung und Paraphrase des Textes nach unserer Auffassung vor Augen geführt werden. Bis V. 16 hat der Apostel die

Anwendung des ersten Teiles des alttest. Typus erledigt. Die Decke auf dem Antlitz des Moses bedeutet die geistige Blindheit des israelitischen Volkes und die aus Verstocktheit kommende Verblendung der zeitgenössischen Juden. Den zweiten Teil des Typus führt er frei nach Ex 34,34 an: „Wenn aber Moses sich zum Herrn wendet, so nimmt er sich die Decke weg". „Dieser Herr aber ist der hl. Geist", nach Wirklichkeit und im Vorbild oder Vorspiel, der hl. Geist, zu dem wir gewandt sind, der im NT. im reichlichstem Maße ausgegossen und gesendet ist. Wo aber dieser Geist, „der Geist des Herrn", des führenden Bundesgottes, des *Verbum* oder *Christi* (vgl. 1 Kor 10,4), da ist Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, die Freiheit von der Knechtschaft des Gesetzes, deren wir uns erfreuen. Damit ist die Decke der Knechtschaft von uns genommen; ja auch der Schleier des Verständnisses ist hinweggenommen, wir alle schauen wie im Spiegel oder spiegeln[1]) unverhüllten Angesichtes die Herrlichkeit des Herrn (Christi) und werden so „verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in dasselbe Bild des Herrn" (Christi), „wie (es zu erwarten) vom Geiste des Herrn"[2]), des oben

[1]) Es ist schwer zu entscheiden, wie κατοπτριζόμενοι zu fassen ist. *Chrysostomus* und *Theodoret* nehmen es im Sinne von: „Wie ein Spiegel aufnehmen" und ihr Ansehen bürgt wohl für die Möglichkeit dieser Bedeutung, wiewohl sie bei den profanen Schriftstellern nicht nachzuweisen ist; sie wird auch durch die Parallele mit Moses empfohlen. Die von *Aug.* und wohl auch von der Vulg. angedeutete (*speculantes*) Auffassung: „wie im Spiegel (des Evangeliums) schauen", entspricht mehr dem sonst gewöhnlichen Gebrauch des Wortes und wird durch 1 Kor 13,12: *videmus nunc per speculum* nahe gelegt, würde aber an dieser Stelle den Gedanken etwas abschwächen,

[2]) Wir nehmen κυρίου πνεύματος entschieden für „Geist des Herrn", wie V. 17b. Das entspricht am besten dem ganzen Zusammenhang; die Vorstellung von κυρίου vor πνεύματος macht keine Schwierigkeit (vgl. Rom 5,18). Die Fassung der Griechen „vom Herrn, dem Geiste", erscheint gesucht; noch weniger erträglich ist die Deutung „vom Herrn, welcher Geist ist", womit die oben widerlegten Meinungen über Christus als Geist erneuert würden; am wenigsten zulässig ist die Wiedergabe: „vom Herrn des Geistes", weil ein solcher Gedanke beim Apostel ausgeschlossen ist und das Verhältnis der Sendung nicht durch den Begriff des Herrseins ausgedrückt wird.

V. 17 genannten, der schon Moses mit vergänglichem Glanze überstrahlt hat und die Herrlichkeit des erhöhten Christus bewirkt hat aus Auferstehung der Toten ... (Röm 1,3).

Es ist wohl nicht nötig, im Einzelnen zu zeigen, wie alle oben erörterten theologischen und exegetischen Anstösse, die den beiden abgewiesenen Erklärungen den Weg versperren, in unserer Auslegung glücklich vermieden werden. Die große Frage, welche die Exegeten von jeher in zwei Lager geschieden hat, und niemals befriedigend gelöst werden konnte, ob in V. 16 von einer Bekehrung „zu Christus" oder einer Bekehrung „zu Gott" die Rede sei, kommt für uns gar nicht in Betracht. In V. 16 handelt es sich überhaupt nicht um eine geistige Bekehrung, ob von Juden oder von Heiden, sei es zu Christus, sei es zu Gott, sondern um die historische Hinwendung des Moses zu Jahve im Bundeszelt, „um mit Gott zu reden", nach Ex 34,34. Hier bedeutet der κύριος für den jüdischen Leser des AT einfach Gott, ohne nähere Bestimmung. In Wirklichkeit aber supponiert Jahve (κύριος) für eine bestimmte göttliche Person, was im Lichte des NT und besonders der paulinischen Theologie unleugbar ist. Hierdurch ist nun auch eine vollkommen einwandfreie grammatische Auffassung des Satzes: ὁ δὲ κύριος τό πνεῦμα ἐστίν gesichert. Die göttliche Person, die dem Moses erscheint, mit ihm verkehrt, ihm Weisungen gibt, ist der hl. Geist. Zunächst heißt zwar der Satz: Der Herr bedeutet den hl. Geist in seiner Sendung im NT; die Art des Typus aber bringt es mit sich, daß man auch sagen muß: Der Herr ist der hl. Geist, weil ja die Person im AT und im NT dieselbe ist; ja im NT nicht eine andere sein kann, da der Antitypus nicht geringer sein darf als der Typus. Der Satz bestimmt also näher, wer der κύριος in V. 16 ist und so bleibt ganz entsprechend dem Zusammenhang ὁ κύριος das grammatische Subjekt, ist aber auch zugleich das reale Subjekt des Satzes. Die Identifikation zwischen ὁ κύριος und τὸ πνεῦμα ist eine vollkommene, und man kann deshalb ohne Bedenken auch Subjekt und Prädikat konver-

tieren: „Der Herr ist der hl. Geist“ und „der hl. Geist ist der Herr“. Dieser κύριος ist aber, wie gesagt, nach dem Gedanken des Apostels, da es sich ja um die Erfüllung eines alttest. Typus handelt, ein Vorbild oder Vorspiel (*prolusio*) des hl. Geistes, insofern Er, der niemand anderes als der hl. Geist ist, doch zugleich im AT nur in unvollkommener Weise dem Moses erscheint, wodurch eine Vorbereitung oder *prolusio* der vollkommenen Erscheinung oder besser Sendung im NT gegeben ist. Ähnlich ist nach 1 Kor 10,4 der „geistige Fels“, der Bundesgott in Wirklichkeit das *Verbum*, dieselbe Person wie Christus, zugleich aber in seiner unvollkommenen Erscheinungsweise ein Vorspiel der vollkommenen Offenbarung und Erscheinung in der Menschwerdung, in Christus.

Wenn nun der Apostel fortfährt: „Wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit“, so bewegt er sich schon auf neutest. Gebiet und denkt an den hl. Geist, den der Herr (Christus) versprochen und gesandt hat, der eben die „Erkenntnis der Herrlichkeit“ Christi im Evangelium und die daraus folgende allmähliche „Verwandlung“ der Christen in das Bild des verklärten Christus bewirkt. Doch schließt sich auch hier Paulus enge an den alttest. Text an. Denn der κύριος, von dem Moses die *oracula* im Bundeszelt erhält, ist wohl der hl. Geist, zugleich aber auch der Geist des in der Schechinah wohnenden Jahve, d. i. des *Verbum* oder des Herrn (Christus).

Wird man uns vielleicht entgegenhalten, wir legten dem Apostel einen Ausspruch in den Mund, für den es bei ihm keine Parallele gibt? Wo sagt Paulus sonst, der den Moses belehrende Jahve sei der Hl. Geist gewesen? Wir geben gerne zu, daß es immer mißlich ist, bei Feststellung der paulinischen Theologie für irgend eine Erklärung keine Parallele anführen zu können. Die theologischen Gedanken des Apostels bewegen sich in gewissen, nicht allzuweit gesteckten Grenzen und kehren deshalb immer wieder, wenn auch stets in neuer und origineller Fassung. Doch das gilt nur von den großen Gedanken, die das Gerüste des den Apostel ganz erfüllenden „*Mysterium*“ von Christus ausmachen. Hier haben wir es

nur mit der Erklärung eines alttestam. Typus zu tun; von V. 17 an lenkt die weitere Ausführung dann schon wieder in den bekannten Strom paulinischer Gedanken ein, die Gedanken von der Erkenntnis der Herrlichkeit Christi im Evangelium und der durch sie gegebenen Verwandlung der Christen in das Ebenbild Christi durch den hl. Geist. Sehe ich richtig, so hat der Apostel überhaupt jeden alttest. Typus, den er verwendet, nur einmal erklärt. Insbesondere steht auch der Text 1 Kor 10,4, wo er den geistigen Fels auf Christus deutet, ganz vereinzelt da.

Aber ist überhaupt der Gedanke, den wir dem Apostel zuschreiben, der hl. Geist habe dem Moses Offenbarungen gegeben, zulässig und sonst in der Schrift irgendwie begründet? Es geht nicht an, hier eine einläßliche Darstellung der Wirksamkeit des hl. Geistes im AT zu versuchen. Nur einige Bemerkungen seien gestattet, die beweisen, wie leicht begreiflich ein Hinweis des Apostels auf die Tätigkeit des hl. Geistes an unserer Stelle ist. Auch im AT bewirkte der hl. Geist die Heiligung der Seelen der Gerechten, mit der die Kindschaft Gottes und die Einwohnung des hl. Geistes verbunden war (vgl. hierüber *Franzelin*, De Deo trino [2. ed. Rom 1874] thesis 48, p. 657 ss). Die außerordentliche Wirksamkeit des hl. Geistes in den Propheten ist an unzähligen Stellen des AT hinreichend bezeugt und diese Stellen müssen im Lichte der neutest. Offenbarung als eine Bezeugung des persönlichen Geistes in der Gottheit aufgefaßt werden. Für uns ist es von Wichtigkeit festzustellen, welche Mitwirkung dem hl. Geist in der alttestam. Gesetzgebung, in Gründung und Leitung der Synagoge zuzuschreiben ist. Die Theophanien des AT, die hier in Betracht kommen, werden von vielen Vätern durchweg als Erscheinungen der zweiten göttlichen Person, des Sohnes aufgefaßt. *Augustinus* aber und mit ihm *Hieronymus* und *Gregor d. Große* sind der Ansicht, daß in jedem einzelnen Falle aus den Umständen und dem Zusammenhang festzustellen ist, welche göttliche Person in der Theophanie kundgetan werde (vgl. hierzu *Franzelin*, De Deo trino, thesis 6, p. 99 ss). Die letztere Meinung ist wohl die besser begründete. Um nun irgendwie zu

bestimmen, welche Person als Berater des Moses zu gelten hat bei seinen Unterredungen mit Gott (denn von diesen Theophanien handelt Paulus, nicht so sehr von der feierlichen Gesetzgebung auf Sinai) werden wir wohl zunächst die Analogie des NT heranziehen dürfen: Christus hat zwar die neutest. Kirche in ihrem Fundament und ihren festen Umrissen gegründet, aber der Vollender des Baues und vor allem der Vollender der Offenbarung ist der hl. Geist und seit dem ersten Pfingstfest hat der hl. Geist die Leitung der Kirche übernommen, die neutest. Schriftsteller inspiriert und das kirchliche Lehramt unter seine unfehlbare Führung gestellt. Muß man nicht deshalb auch in der Synagoge, die ein Schattenbild der christlichen Kirche war, im Vorhinein eine ähnliche Tätigkeit des hl. Geistes annehmen? Es kommen hinzu alttest. Zeugnisse, die von dieser Wirksamkeit des hl. Geistes ausdrücklich Kunde geben. Num 11,29 spricht Moses: „Quis tribuat, ut omnis populus Jahve prophetet et det ei Dominus Spiritum suum?" Hiermit bezeichnet Moses als die Quelle des prophetischen Charisma, also auch seiner eigenen Erleuchtungen den Geist Jahves. Seine Erleuchtungen aber empfing Moses im Verkehr mit Jahve im Bundeszelt. Die wiederholten Rebellionen Israels in der Wüste stellt Isaias dar als eine Betrübung des hl. Geistes: „ipsi autem ad iracundiam provocaverunt et afflixerunt Spiritum sanctum eius" (cf. Eph 4,30) und deutet damit auch im allgemeinen die Leitung und Belehrung des Volkes durch den hl. Geist hinreichend an. Solchen Zeugnissen nun schließen sich die Worte des Apostels an unserer Stelle ganz sinngemäß an. Der Berater des Moses im Bundeszelt war der Hl. Geist, sowie der „Engel des Herrn", der das Volk unter großen Erweisen der Macht aus Ägypten und durch die Wüste führte, der sie wunderbar speiste und tränkte, das *Verbum* oder Christus war (1 Kor 10,4). Wir haben also hier und an der Korintherstelle zwei wertvolle Belehrungen des Apostels über die Wirksamkeit der zweiten und dritten Person im AT.

Die positive Begründung unserer Auslegung muß vor allem dartun, daß τὸ Πνεῦμα in V. 17 hypostatisch

zu fassen, vom hl. Geist zu verstehen sei. Zu diesem Zwecke scheuen wir uns nicht, einen Kanon aufzustellen, der durch alte Tradition geheiligt ist. Schon *Athanasius*[1]) hat gegenüber Irrlehrern, die aus Amos 4,13: *creans spiritum* (κτίζον πνεῦμα) beweisen wollten, der hl. Geist sei ein Geschöpf, diesen Kanon formuliert. Er weist darauf hin, daß in der Hl. Schrift der Hl. Geist nicht einfach πνεῦμα genannt, sondern als πνεῦμα entweder mit dem Artikel oder mit gewissen Attributen eingeführt wird. Er zählt dann die einzelnen Attribute auf. Wir nehmen im Wesentlichen dieselben Attribute auf, indem wir die Anordnung etwas abändern. Der Hl. Geist ist gemeint, wenn zu πνεῦμα folgende Attribute treten: Θεοῦ, ἐκ τοῦ Θεοῦ, τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, Κυρίου, Ἰησοῦ, Χριστοῦ μου, ἐκ ἐμοῦ, ἅγιον. Der Kanon ist freilich nicht mechanisch aufzufassen, so daß man überall, wo der Artikel oder eines dieser Attribute sich findet, für das Wort πνεῦμα einfach die Bedeutung Hl. Geist einsetzen dürfte. Wenn es evident oder doch sicher begründet ist, daß an einer Stelle von der menschlichen Seele (Röm 1,9; 1 Kor 5,3. 4. 5. u. s. w) oder von einem geschaffenen Geiste die Rede ist, so findet der Kanon natürlich keine Anwendung[2]). Bezeichnet τὸ πνεῦμα die Gnade, so ist immer eine *adsignificatio* des hl. Geistes eingeschlossen. Nur da findet er Verwendung, wo ein Zweifel oder Zwiespalt der Mei-

---

[1]) *Athanas.* (ad Serap. I 4 MSG 26,536): Εἴπατε γοῦν εἴ που τῆς θείας Γραφῆς εὑρίσκετε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἁπλῶς εἰρημένον πνεῦμα χωρὶς προσθήκης τοῦ λέγεσθαι ἢ τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Πατρὸς ἢ ὅτι ἐμοῦ ἢ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Υἱοῦ ἢ παρ' ἐμοῦ ὃ ὅτι παρὰ τοῦ Θεοῦ ἢ μετὰ τοῦ ἄρθρου, ἵνα μὴ ἁπλῶς λέγηται πνεῦμα, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα ἢ αὐτὸ τοῦτο τό πνεῦμα, τὸ ἅγιον ἢ Παράκλητον ἢ ἀληθείας ὅ εστι τοῦ Υἱοῦ τοῦ λέγοντος κτλ.

[2]) Auch *Athanasius* führt eine Beschränkung seines Kanons an, aber im umgekehrten Sinne. Wenn es sich handle um Leser, die schon wußten, wer der Hl. Geist ist, und nur daran erinnert wurden, so brauche πνεῦμα nicht mit dem Artikel oder sonst einem Attribut ausgestattet zu werden. Er führt Gal 3,2; 1 Thess 5,19: Lk 4,1; 3,21. 22; Mt 4, 1 an, bemerkt aber, daß auch hier meistens der Artikel steht.

nungen herrscht, welche Bedeutung dem Worte πνεῦμα beizulegen ist. Mit den bezeichneten Begleitworten des πνεῦμα ist dem Exegeten ein Signal gegeben, das ihm ein zuverlässiger Wegweiser zum richtigen Verständnis des Textes werden kann, das er nicht unbeachtet lassen darf ohne die Gefahr des Irregehens. Der Kanon ist aber nicht etwa willkürlich ersonnen, sondern er beruht auf der sehr berechtigten Annahme, daß in der einen und einheitlichen Offenbarung dieselbe Sprache herrscht, besonders, wo es sich um die Mitteilung der Geheimnisse der Tiefen der Gottheit, des gegenseitigen Verhältnisses der göttlichen Personen und ihrer Benennung handelt. Wenn also einmal an Stellen des NT, die unzweifelhaft von dem Hl. Geist handeln, festgestellt ist, welches die Bezeichnungen des Hl. Geistes, gleichsam seine „Ehrentitel", wie *Gregor von Nyssa* sagt, seine τίμια sind, so denken wir mit Recht, wo immer diese Titel erscheinen, sofern nicht gewichtige Gründe etwas anderes erheischen, sofort an den Hl. Geist. Nun steht aber an unserer Stelle einerseits dieser Annahme kein Hindernis entgegen, sofern wir vorgefaßte exegetische Meinungen ausschalten; anderseits bemerken wir, daß nicht nur der Artikel vor πνεῦμα steht, sondern demselben auch der im NT einzigartige Titel τὸ πνεῦμα κυρίου gegeben wird. Von diesem Titel sagt aber schon *Augustin* mit vollkommener Zuversicht: „Spiritum autem Domini Spiritum sanctum esse nemo dubitaverit".

*Bertrams* (145 ff) hat nun diesen Kanon, *Holzmeister* gegenüber, ernstlich bestritten. Er bemerkt: „Kurzerhand πνεῦμα jedesmal dort auf den persönlichen Geist zu beziehen, wo es mit dem Artikel erscheint, ist unstatthaft". Wie wenig diese Entgegnung berechtigt ist, ergibt sich aus der oben schon erwähnten Beschränkung des Kanon. Eine wahllose, mechanische Anwendung desselben entspricht nicht dem eigentlichen Sinne des Kanon. Weiter wendet *B.* ein, man müßte „die attributiven Bestimmungen, die dem πνεῦμα die persönliche Bedeutung sichern, sämtlich anführen und zeigen, warum gerade diese solche Eigenschaften haben". Der Einwand zeugt von vollständiger Verkennung der Entstehung und Bedeutung des tra-

ditionellen Kanon und seiner Anwendung. Es ist gar nicht nötig, alle Attribute aufzuführen (bei *Holzm.*, sowie auch bei *Athanas.* sind indessen wirklich alle genannt); wenn es nur feststeht, daß eines dieser solemnen Attribute vorhanden ist, so läßt sich der Kanon, unter den angegebenen Beschränkungen, verwenden. Auf ähnlichem Mißverständnis beruht der Einwurf, daß 1 Kor 15,45 „πνεῦμα nicht persönlich zu nehmen ist, obgleich dem Worte die attributive Bestimmung ζωοποιοῦν beigefügt ist". Wer hat denn behauptet, daß ζωοποιοῦν ein solches Attribut ist?

Es ist indes nicht zu verwundern, daß *B.* den Athanasianischen Kanon und damit die Beziehung unseres Textes auf den hl. Geist abweist. Er kommt zu weit radikalern Resultaten. Er beseitigt aus der Liste der Beweisstellen für die Persönlichkeit des hl. Geistes viele andere zum Teil klassische Stellen (Rom 8,9. 16. 26 f; Gal 4,6; 1 Kor 6,19; Eph 4,30; 2 Tim 1,14 u. s. w.), die bisher in der kirchlichen Lehrtradition, in den kath. Kommentaren und theologischen Lehrbüchern allgemein, im Anschluß an die Väterexegese, als offenkundige Zeugnisse für die Lehre des Apostels von der Persönlichkeit des hl. Geistes angeführt wurden. In allen diesen Texten soll nach *B.* eine Anschauung des Apostels von einem persönlich gedachten Geist gar nicht oder doch nicht deutlich zum Ausdruck kommen. Nur drei Texte läßt er gelten, die eine „sichere Entscheidung ermöglichen", daß vom Apostel unter πνεῦμα „an eine Hypostase gedacht ist" (160). Zum Schlusse kommt ihm denn doch selbst das Bedenken, ob nicht „das Ergebnis der Untersuchung auf den ersten Blick manchen Anhänger des Glaubens an die Persönlichkeit des Geistes Gottes durch seine anscheinende Geringfügigkeit in Erstaunen setzen" wird. „Die Geringfügigkeit ist indessen", so meint er, „nicht so groß, wie sie zunächst sich ausnimmt. Im allgemeinen ist es ein Halbdunkel, das über den Worten des Apostels lagert, wenn er vom πνεῦμα spricht. Wie mannigfaltig, wie überwältigend schildert er uns die Wirkungen des Geistes in der Christenheit! Die Persönlichkeit des Geistes scheint ihnen gegenüber zurückzutreten" (167).

Wie kann der Verf. zu einem der geltenden Exegese und Biblischen Theologie so widersprechenden Resultat kommen? Er ist ein Opfer einer falsch gerichteten Methode geworden. In der „Einleitung" (4) spricht er sich darüber folgendermaßen aus: „In dem Buche, das *Simar* über die Theologie des hl. Paulus schrieb, bemerkt er überaus wahr und schön: ‚Die biblische Theologie ist

wesentlich eine positive und historische Wissenschaft. Darum hat sie auch die reinste Objektivität als ihre ideelle Vollkommenheit anzustreben'. Dieser Grundsatz war Leitstern, als die folgenden Blätter geschrieben wurden. Möglichst unbefangen und unvoreingenommen sei an den hl. Text herangetreten. Das fordert die Wahrheit. Nur so kann gehofft werden, auch mit Gegnern mehr und mehr zu einer Verständigung zu gelangen". *B.* will jeden Text nur für sich allein betrachten und ganz allein nach den Normen rein natürlicher Auslegekunst beurteilen, um festzustellen, welche Anschauung der Apostel zum Ausdruck bringt. Zugleich führt er seine Untersuchung so, daß er einen Text nicht gelten läßt, wenn nicht mit Sicherheit auf Grund dieser Methode erwiesen werden kann, daß der Apostel an der betreffenden Stelle die Persönlichkeit des Hl. Geistes ausspricht. Nun ist es aber durchaus keine neue, von *B.* erst gebrachte Erkenntnis, daß man auf diese Weise kaum je einen vollgültigen Beweis für eine bestimmte Erklärung einer Stelle, besonders von schwierigen paulinischen Stellen erbringen kann. Gelegentlich unserer Erklärung der bekannten Philipperstelle (II, 5—11) haben wir selbst das schon freimütig ausgesprochen (ds. Zeitsch. 1899, 99): Es ergibt sich bei den meisten schwierigen paulinischen Texten aus der Beweisführung „ein Gesamtresultat, das auf volle einwandfreie Gewißheit keinen Anspruch erheben kann". „Der alles entscheidende Kanon bleibt schließlich für den kathol. Exegeten einerseits die Übereinstimmung mit der Lehre der übrigen neutestamentlichen Schriften, anderseits die in der Erklärung der Väter und den Lehräußerungen der Kirche sich kundgebende Auffassung der Schriftstelle". Auch bei *B.* regt sich nach Abschluß seiner Untersuchung doch das kath. theol. Gewissen und drängt ihn zu folgender Bemerkung: „Wenn wir zum Zwecke einer methodisch unanfechtbaren und sachentsprechenden Untersuchung die paulinischen Briefe aus der übrigen Literatur des Urchristentums herausgehoben und isoliert haben, um zu erkennen, was sie uns über das πνεῦμα zu sagen haben, so müssen wir zum Schluß doch einen Blick auf die übrigen apostolischen Schriften werfen, in denen die Persönlichkeit des Geistes mit mehr oder weniger Deutlichkeit sich zu erkennen gibt. Wir denken an die synoptischen Evangelien, besonders an Mt 28,19. Wir denken an 1 Petr 1,2. Wir erinnern uns vor allem an die Johanneischen Schriften. Es ist nicht nur Paulus, bei dem die Persönlichkeit des Hl. Geistes hervorleuchtet. Überall werden ihre Umrisse bemerkbar. Der eine apostolische Schriftsteller erklärt den andern" (168). Leider hat der Verf. der Erkenntnis, die sich im letzten Satz ausspricht, wärend der ganzen Untersuchung keinen

praktischen Einfluß auf das Beweisverfahren gestattet. Er hat auf Grund der bekannten, aus rationalistischen Autoren gesammelten Einwürfe und Scheingründe oft entschieden, in dem betreffenden paulinischen Text, der, wie gesagt, in der kath. Theologie allgemein als Beleg für die Persönlichkeit des Hl. Geistes angeführt wird, sei von der Persönlichkeit des Hl. Geistes nicht die Rede. Von solchem Urteil hat ihn nicht der Gedanke an die Darstellung der andern apostolischen Schriften abgehalten. Wenn die Persönlichkeit des Hl. Geistes sich in diesen „deutlich zu erkennen gibt", so muß doch auch unser Urteil über manchen dunkeln paulinischen Text anders lauten, als es etwa eine rein natürliche, von offenbarungsgläubigen Prinzipien absehende exegetische Beweisführung bilden würde. Von jenen Prinzipien aber bei der Untersuchung und Urteilsbildung ganz absehen, wäre ungefähr dasselbe, als wenn man ein Gesetzbuch nur aus dem nächsten Sinn der Worte erklären wollte, ohne auf die vom Gesetzgeber selbst gebotenen Erklärungen der Ausdrücke und Bestimmungen weiter zu achten.

Überdies finden wir, daß der oben von *B.* angeführte Hinweis auf die Lehre der übrigen neutest. Schriften als Norm für das Verständnis der paulinischen Anschauung, eine sehr bedeutsame Lücke aufweist. Mit keiner Silbe erwähnt er die Erklärung der Väter und den irgendwie feststehenden kirchlichen Schriftsinn. Wie die neutestamentl. Schriftsteller vom Hl. Geist inspiriert waren, so ist es auch derselbe Hl. Geist (αὐτὸ τοῦτο τὸ πνεῦμα), der die Schriftauslegung in dogmatischen Stellen leitet und vor Irrtum bewahrt. Von *Basilius* und *Gregor v. Nazianz* wird in den Tagzeiten des Letztern (2 Noct.) bedeutungsvoll erzählt, welchen Grundsatz sie in dem Studium der Hl. Schriften befolgten: „illarum sententiam non ex proprio ingenio, sed ex majorum ratione et auctoritate interpretantes". Mit Recht hat deshalb auch das Tridentinum anbefohlen: „ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum . . . sacram Scripturam contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia . . . aut etiam contra unanimem sensum Patrum . . . interpretari audeat". Durch die Nichtbeachtung dieses berühmten tridentinischen Kanon hat sich der Verf. verleiten lassen, Urteile auszusprechen über den Sinn paulinischer Texte, „die Anschauung des Apostels" an diesen Stellen, die in offenem Widerspruch stehen mit der Auslegung der Väter und der kirchlichen Lehrtradition. Vom selben Standpunkte aus hat er auch ohne irgend welche Bedenken die Worte „*Dominus autem Spiritus est*" als Zeugnis für die Persönlichkeit und Gottheit des

Hl. Geistes glatt abgelehnt. Er versucht zwar in gewissem Sinne Deckung zu gewinnen, indem er sagt: „Die griechischen und lateinischen Väter gehen in der Auffassung der Stelle auseinander. Origenes hat die Stelle ziemlich in dem oben (von *B.*) vertretenen Sinne verstanden“ (149 A. 2). Doch die Väter gehen, wie sich unten zeigen wird, keineswegs auseinander in der Frage, ob in V. 17 τὸ πνεῦμα den persönlichen Hl. Geist bezeichne und dieser Gott genannt werde. *Origenes* und *Eusebius* wird *B.* doch nicht als Kirchenväter werten wollen. Nach dem Gesagten ist es begreiflich, daß wir mit Entschiedenheit die Ergebnisse des letzten Kapitels der Schrift *B.s* ablehnen müssen. Seine sog. Isoliermethode ist unstatthaft. „*Omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit*“ (2 Petr 1,20). Mit dieser Methode hängt auch die Behandlung zusammen, die *B.* im allgemeinen der einschlägigen Literatur zu teil werden läßt. Katholische, offenbarungsgläubige und ungläubige, rationalistische Theologen werden dort in kunterbuntem Durcheinander eingeführt und benützt. Wir müssen uns doch immer bewußt bleiben, daß bei ungläubigen Exegeten für das eigentliche Verständnis der Hl. Schrift in theologischen Fragen wenig zu gewinnen ist. *Corticem rodunt, ad medullam autem non perveniunt.* Sie gehören eigentlich zu denen, *qui foris sunt* (1 Kor 5,12) und von denen, im Gottesgarten der Hl. Schriften nur Verwüstung zu erwarten ist.

Wir wollen nun nicht leugnen, daß man etwa nach Art des methodischen Zweifels untersuchen kann, was die Worte des Apostels ohne Rücksicht auf höhere Auslegungsnormen für einen Sinn haben können oder mehr oder weniger wahrscheinlich haben. Wollte *B.* dies nur tun, dann mußte er ganz anders diesen Standpunkt durch die ganze Untersuchung hindurch wahren, als er es getan. Er durfte niemals behaupten, daß an den von ihm ausgeschiedenen Stellen, wie z. B. Rom 8,9. 16. 26 f; 1 Kor 6,19; 2,13; Gal 4,6 die Anschauung des Apostels von einem persönlichen Geist nicht zum Vorschein komme, es durften ihm niemals Sätze entschlüpfen, wie folgender: „Deshalb muß das Urteil lauten, daß Paulus dieses πνεῦμα (in Röm 8,16. 26 f; Gal 4,6; 1 Tim 4,1) nicht persönlich gedacht hat“ (156 f); er durfte seiner Schrift nicht einmal den Titel geben: „Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus“. Das alles ist nur geeignet, in prinzipieller Hinsicht Verwirrung anzurichten. Es muß immer betont werden, daß dieses rein natürliche Verfahren, wenn man es methodisch anstellen will, nicht zu einem abschließenden Urteil über die eigentliche Anschauung des Apostels befähigen kann. Nichtsdestoweniger kann aber in diesem natürlichen Ver-

fahren, wie wir auch schon früher (in ds. Zeitsch. a. a. O.) bemerkt haben, immer gezeigt werden, daß die Gegner den kirchlich-traditionellen Sinn einer Stelle nicht als unmöglich erweisen können, meistens aber selbst, daß dieser Sinn ebenso gut und noch besser begründet ist, als die rationalistische Auffassung. Auch in dieser Beziehung ist *B.* weit entfernt, den offenbarungsgläubigen Leser zu befriedigen. Wir können natürlich an dieser Stelle nicht auf eine umfassende Kritik der Beweisführung des Verf.s eingehen. Nur einige mehr prinzipielle Bemerkungen seien beigefügt. *B.* erinnert selbst an einen auch auf dem einmal angenommenen Standpunkt sehr wichtigen Auslegungskanon. „Allgemein sei bemerkt, daß die persönliche Deutung, wenn sie aus einigen Stellen mit Sicherheit erschlossen ist, nachträglich bei der Erklärung mancher andern Stellen zu Grunde gelegt werden kann“ (151). Nun hat er aber dargelegt, daß mindestens drei paulinische Stellen (1 Kor 3,16; 2,10; 12,4—11) „mit Sicherheit“ im Sinne der Persönlichkeit des Hl. Geistes gefaßt werden müssen. Wir wollen nicht untersuchen, ob diese Stellen so sehr im Vergleich zu den andern, die *B.* verworfen hat, gegen die Einwürfe rationalistischer Gegner gefeit sind; er dürfte sich in dieser Annahme wohl einigermaßen einer Täuschung hingeben. Methodisch hätte er aber doch den oben angeführten Grundsatz zur Anwendung bringen müssen. In der Tat hätte diese Norm in den meisten der erörterten und schließlich von ihm zurückgewiesenen Texten den Ausschlag geben müssen. Er wird doch gewiß nicht dafür halten, die dem kirchlich-traditionellen Sinn entgegenstehende Auffassung der Rationalisten werde in den angeführten Stellen als sicher oder auch nur als bei weitem wahrscheinlicher erwiesen. Wenn wir aber wissen, daß der Apostel an manchen Stellen das πνεῦμα persönlich faßt, so müssen schon deshalb viele Scheingründe in sich zusammenfallen. Leider ist es aber in den Ausführungen des Verf.s bei der oben erwähnten, unfruchtbaren „Bemerkung“ geblieben.

Was ist nun schließlich von den vom Verf. gegen die traditionelle Erklärung vorgebrachten Einwänden selbst zu halten? Nur die wichtigsten sollen kurz berührt werden. Wie sucht er darzutun, daß man aus den von Paulus dem πνεῦμα zugeschriebenen persönlichen Handlungen nicht auf die Persönlichkeit des Geistes schließen könne? Nach Paulus „wohnt“ der Geist in den Christen (Rom 8,9. 11; 2 Tim 1,14), sie sind ein „Tempel des Geistes“ (1 Kor 6,19). Dagegen bringt er vor, daß der Apostel auch von einem „Wohnen“ des „Glaubens“, „der Sünde“, „des Guten“ in uns spreche, also könne man aus diesen Ausdrücken

nicht die Anschauung von einem persönlichen Wesen bei Paulus erschließen. Wer sieht nun nicht, daß durch diesen ganzen Vorhalt über die sonstige Anwendung des Ausdruckes „Wohnen" höchstens die Möglichkeit, nicht aber einmal die Wahrscheinlichkeit, geschweige denn die Sicherheit der gegenteiligen Ansicht, der Apostel denke nicht an ein persönliches Wesen, bewiesen ist? Während es bei den *Abstracta* „Glaube", „Sünde", „Gutes" evident ist, daß das beigelegte Prädikat des „Wohnens" metonymisch zu fassen ist, kann das doch von dem *Concretum* πνεῦμα keineswegs gesagt werden; ja das Attribut des „Wohnens" erheischt hier schon natürlicher Weise eine andere Erklärung. Hiernach beurteile man den Satz des Verf.s, den er mit großer Zuversicht vorbringt: „Gerade die Personifikationen, die Paulus mit der ἁμαρτία, dem θάνατος, dem νόμος und der συνείδησις vornimmt, haben sich dem Schluß auf die Persönlichkeit des Geistes hindernd in den Weg gestellt" (157). Überall findet der Verf., daß das vom Apostel gelehrte „Eingehen des πνεῦμα in den einzelnen Menschen und seine Verbindung mit ihm dem Schluß auf die Persönlichkeit des Geistes hinderlich ist" (161). Nun halte man sich z. B. Röm 5,5 vor Augen: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Wie soll nun hier das „Eingehen des πνεῦμα in den Menschen dem Schluß auf die Persönlichkeit des Geistes hinderlich" sein? Hier wird doch das dem Menschen eigene πνεῦμα, die *Charitas*, unterschieden von dem Hl. Geist als seiner Ursache, dieser aber zugleich als uns „gegeben" bezeichnet. Es wird also klar ausgesprochen, daß beides anzunehmen ist, das dem Menschen eigene πνεῦμα und das davon verschiedene πνεῦμα als bewirkende Ursache; diese können sich also keineswegs hindern oder ausschließen. Der Rationalist wird allerdings dem Verf. ebensowenig ein Eingehen des πνεῦμα in den Menschen als bleibende Qualität, wie das Einwohnen eines persönlichen πνεῦμα zugeben. Diese wenigen Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, daß *B.* die Beweiskraft der Argumente, auf die er sichtlich großes Gewicht gelegt, weit überschätzt hat.

Wir kehren zu unserer Beweisführung zurück. Mit Recht beruft man sich für die Deutung des πνεῦμα an unserer Stelle vom Hl. Geist nicht nur auf den Artikel und das solemne Attribut τὸ πνεῦμα κυρίου, sondern auch darauf, daß τὸ πνεῦμα hier als Spender und Prinzip der neutestamentlichen Freiheit angeführt wird. Als Vermittler dieser Freiheit wird nämlich sonst der

Hl. Geist verkündigt, an Stellen, wo ohne Zweifel vom Hl. Geist die Rede ist und dies trotz aller rationalistischen Einreden dem offenbarungsgläubigen Exegeten sicher feststeht. Wir führen sodann von unserem Standpunkt noch einen Beweis an, der vielleicht als *petitio principii* erscheinen könnte, dies aber nicht ist. Sobald man einmal annimmt, es handele sich an unserer Stelle um die Anwendung eines *Typus*, und das legt sich, wie wir anfangs gezeigt, schon durch die äußere Struktur der ganzen Rede des Apostels nahe, so muß man auch zugeben, daß τὸ πνεῦμα als *Antitypus* in irgend einem Sinne etwas Höheres als der κύριος sein muß, von dem in V. 16, im Anschluß an Ex 34,34 die Rede ist. Man kann also an etwas anderes, als eine göttliche Person gar nicht denken und so kann nur der Hl. Geist in Betracht kommen.

Wenn nun einmal festgestellt ist, daß V. 17 τὸ πνεῦμα der Hl. Geist gemeint ist, so braucht es gar keiner besondern Begründung unserer Erklärung mehr. Schon der glatte Verlauf der ganzen Darstellung des Apostels bei Annahme unserer Auslegung ist die wirksamste Empfehlung. Aus dem Zusammenhang ist sodann klar, daß der Apostel seine Freimütigkeit durch die Erhabenheit des Evangeliums, in dem Freiheit und Erkenntnis allen zuteil wird, begründen, nicht etwa Juden oder Heiden zur Aufnahme des Evangeliums bestimmen will. Da er nun auch sonst den Hl. Geist als den Urheber dieser hohen Güter vorführt, so versteht es sich sehr leicht, weshalb er in dem typischen Vorgang des AT gerade den κύριος erklärt und in ihm den Hl. Geist sieht, zu dem die Christen gewandt sind und durch den sie und besonders die Apostel in den Besitz dieser hohen Güter gelangt sind.

Vielleicht ist es nicht unangebracht, hier eine Bemerkung zu der eigentümlichen Art der typologischen Beweisführung des Apostels beizufügen. Die rationalistischen Exegeten suchen, wie bekannt, nicht nur den Apostel auszulegen, sondern ihn auch in vielen Stücken zu meistern. So pflegen sie z. B. zu 1 Kor 7 gewöhnlich anzumerken, daß die heutige Theologie an keinem Punkte sicherer über die Anschauungen des Apostels hinwegge-

schritten sei, als gerade bezüglich seiner Schätzung der Ehe und Jungfräulichkeit. Über die typologische Interpretationsweise denkt man natürlich nicht günstiger, man hält sie für eine Spur rabbinischer Schulweisheit, jedenfalls aber für eine Ungehörigkeit oder Spielerei. Auch wir fragen, wie der Apostel solche Beweise vorbringen und sich davon gute Wirkung versprechen konnte. Denn daß er dieselben durchaus ernst nahm, steht unbedingt fest; ja er führt sie manchmal als höhere Weisheit ein, für die er manchmal die Leser in ihrem Stande schwachen Glaubens noch für unempfänglich hält (Heb 5,11 *De quo nobis grandis est sermo et ininterpretabilis ad dicendum: quoniam imbecilles facti estis ad audiendum*). Wir müssen bedenken, daß die christlichen Gemeinden jener Zeit pneumatisch Begabte in großer Zahl in ihrem Schoße hatten, denen prophetische und didaskalische Charismata zu teil wurden. Der Apostel aber, der vom Herrn in so wunderbarer Weise berufen worden und bis dahin in einziger Weise durch besondere göttliche Führung ausgezeichnet worden war, galt in den Augen der christlichen Gemeinden selbstverständlich, auch schon seines Amtes wegen, als vor allem pneumatisch begabt. Seine Schrifterklärungen wurden deshalb auch gewiß mit der größten Ehrerbietung entgegengenommen. Wir haben schon bemerkt, daß er die typologische Erklärung nur anwendet, wenn es sich darum handelt, die großen Vorzüge und Herrlichkeiten des neuen Christenstandes zu schildern. Hier zeigte er den Christen, wie schon im AT durch den Geist Gottes Christus und das messianische Reich nicht nur direkt vorausgesagt, sondern auch in vielen Vorgängen, Bildern und Wendungen angekündigt war. Wie oft mochte sich da auch in den Christengemeinden das Wort erfüllen, das die Jünger bei Lk 24,32 sprechen: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er auf dem Wege sprach und uns die Schrift erklärte?“ Und je scheinbar geringfügiger so ein Zug aus dem AT war, an dem der Apostel zeigte, daß der Hl. Geist voraussehend von der Christen Zeiten und Gütern gesprochen habe, desto größer mußte die Aufmerksamkeit und freudige Begeisterung der Gläubigen sein.

Ist es doch dem Menschen eigen, gerade in kleinen Zügen und Einzelheiten das Eigene, die eigene Heimat, das eigene Haus, das eigene Vaterland zu erkennen.

Die Briefe des Apostels wurden nun noch im apostolischen Zeitalter als kanonische Schriften von der Kirche aufgenommen und gelten uns deshalb als unter der Inspirationsgnade geschriebene Schriften. Es fragt sich also ferner, wie wir uns theologisch mit den typologischen Beweisen des Apostels abzufinden haben. Es gibt große Typen, wie z. B. das Manna in der Wüste, das Wasser aus dem Felsen (1 Kor 10,1 ff), die priesterlichen Funktionen (Hebr 9,1 ff), die der Apostel auf die entsprechenden neutestamentlichen Gegenstände anwendet. Hier empfinden die kathol. Exegeten keine Schwierigkeiten; sie erklären, daß alle diese alttestamentlichen Vorgänge reale Prophetien waren und daß Gott ebenso wie durch Worte auch durch die Dinge und Handlungen, deren Einrichtung und Leitung ja immer von seiner Allmacht und Weisheit abhängt, das Zukünftige vorbilden konnte. Etwas anders wird das Verhalten mancher Exegeten, wenn es sich um gewisse typische Beweise des Apostels handelt, die auf den ersten Blick auf weniger bedeutenden oder heterogenen alttest. Stellen aufgebaut zu sein scheinen. Man ist nicht ebenso leicht geneigt, wie bei den erstgenannten typischen Erklärungen anzunehmen, daß der Hl. Geist in der Schrift durch solche kleine und anscheinend geringfügige Züge das zukünftige messianische Reich und Zeitalter voraus angekündigt habe. Es macht den Eindruck, als wolle man die Verantwortung für diese weitgehende typologische Neigung des Aposels nicht übernehmen. Wenn Paulus Worte des AT, die ihrer Natur nach oder im Zusammenhang nichts mit neutestamentlichen Dingen gemein zu haben scheinen, auch direkt auf die Verhältnisse des NT anwendet, so ist man sehr geneigt, entweder nur „Akkommodation“ anzunehmen oder eine bloße „Schlußfolgerung“ zuzugeben. Hierher gehören Texte wie Röm 10,6. 7. 18; 1 Kor 9,9; Hebr 7,1 ff. An den Stellen des Römerbriefes gebraucht Paulus Worte des Moses und des Psalmisten, die offenbar von dem

alttest. Gesetz und selbst von der Offenbarung Gottes in der Natur handeln, direkt von dem neutest. Heile. Im Korinthertext wendet er die Vorschrift des AT bezüglich der Ochsen im eigentlichen Sinne auf die Boten des Evangeliums an. Im Hebräertext endlich findet er selbst in der eigentümlichen äußern Stilisierung der Erzählung über Melchisedech eine Vorbedeutung des Messias, des ewigen Hohenpriesters[1]). Auch in unserem Text 2 Kor 3,17 scheint die Deutung der Wendung des Moses zum Volke und zu Gott auf die Synagoge und den Christenstand etwas gesucht zu sein. Ist es nötig, mit einer gewissen Engherzigkeit zu den erwähnten Abschwächungen des apostolischen Gedankenganges seine Zuflucht zu nehmen? Ich möchte diese Frage verneinen. Der Geist Gottes konnte wie im Großen so im Kleinen die Geheimnisse des künftigen wahren Gottesreiches vorzeichnen und vorbilden. Es widerspricht das selbstverständlich nicht seiner Allmacht, aber auch nicht seiner Weisheit. Das große Geheimnis, „das von Anfang an in Gott verborgen war", das in seiner Verwirklichung alle Welt und alle Zeiten erfüllt, ist ein würdiger Gegenstand, den der Hl. Geist in allem, auch in dem Kleinsten vorbilden und verkündigen kann. Eine Verteidigung unsererseits der vom Apostel manchmal aufgestellten Typen, die menschlich beurteilt vielleicht geringfügig oder als Spielereien erscheinen könnten, ist gar nicht verlangt, da eine solche prophetische Tätigkeit des Hl. Geistes nicht als unmöglich oder als Gottes unwürdig in Anbetracht der Größe des Geheimnisses erwiesen werden kann. Es genügt also vollkommen die Aussage des vom πνεῦμα erfüllten Apostels.

Unsere Auslegung findet endlich ihre schönste Bestätigung und, sofern wir den kath. Interpretationskanon für dogmatische Stellen im Auge behalten, ihre festeste Stütze in der Erklärung der Väter. Es ist von selbst einleuchtend, daß bei unserer Auffassung des V. 17: *Dominus autem Spiritus est* der Text ein unzweideutiges Zeugnis für die Gottheit des hl. Geistes enthält. Der Herr (Jahve = der eigentliche Gottesname) bedeutet

---

[1]) Vgl. hierüber *F. Schmid*, De inspirationis Bibliorum vi et ratione (Brixen 1885) p. 225 ss.

den hl. Geist, der im NT gesandt und ausgegossen ist; dieser Geist kann also kein geringerer sein als der Herr (Jahve) selbst; er ist insofern etwas Höheres, als er im NT vollkommener geoffenbart ist. Es ist sogar anzunehmen, daß Paulus formell es ausspricht, daß der Herr (Jahve) der hl. Geist ist, woraus sich dann von selbst ergibt, daß er den hl. Geist im NT vorbildet. Denn wie er im AT die Glorie des Moses bewirkt, die ein Schatten der neutestamentlichen Glorie war, so bewirkt er auch die Glorie im NT, ist also derselbe.

Nun aber kommt uns aus dem patristischen Altertum ein nahezu einstimmiger *consensus Patrum* entgegen, die alle in den Worten des Apostels einen vollgültigen Beweis für die Gottheit des hl. Geistes finden. Es wird nicht allzuviele Texte geben, in denen die Übereinstimmung betreffs der dogmatischen Wertung des Apostelwortes so allgemein ist. *Holzmeister* hat in seiner empfehlenswerten Schrift (S. 86 ff und ö.) die Vätertexte ziemlich ausführlich aufgenommen, und soviel wir nachgeprüft, nichts Wesentliches übersehen. Der Kürze halber begnügen wir uns mit der Anführung der Namen der Väter, die sich entweder *ex proposito* oder gelegentlich in diesem Sinne äußern. Die Reihe beginnt mit *Athanasius*, dem Vater der Orthodoxie, und weist all die glänzenden Namen zunächst der griechischen Patristik auf: *Basilius*, *Gregor v. Nyssa*, wohl auch *Gregor v. Nazianz*, *Didymus v. Alexandrien*, *Epiphanius*, *Cyrill v. Alex.*, der sich leider nur gelegentlich und sehr kurz äußert, (*Theodor v. Mops.*), *Severianus* († nach 408), endlich vor allem *Chrysostomus* und *Theodoret*, die eigentlichen Exegeten der griechischen Kirche (mit ihren getreuen *pedissequi Ökumenius*, *Theophylakt*, *Euthymius Zigab.*) und *Joh. Damasc.* de fide orthod. 4,15 (MSG 94,1164). Ihnen schließen sich mit nicht minder unzweideutigen Kundgebungen die großen Kirchenlehrer des Abendlandes *Ambrosius* und *Augustinus* an. Es ist wirklich zu verwundern und auch zu bedauern, daß in der kath. Exegese der späteren Zeiten und in den dogmatischen Lehrbüchern unserer Zeit der Text nicht mit der gleichen Einhelligkeit als Beweisstelle für die Gottheit des hl. Geistes ver-

wertet worden ist[1]). Freilich ist, wie wir schon hervorgehoben, der Strom der patristischen Tradition nie gänzlich versiegt. Insbesondere unter den großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts sind noch manche dafür eingetreten (*Cornelius a Lap.*, *Estius, Petavius*) und auch in der Neuzeit verteidigen bekanntlich manche die dogmatische Bedeutung des Textes im Sinne der Väter[2]). Doch ist zweifellos die exegetisch-dogmatische Tradition lange Zeit verdunkelt worden; und darin mag eine besondere Tragik erblickt werden, daß gerade die griechischen Väter, die am glänzendsten unsern Text für die Gottheit des Hl. Geistes verwenden, durch ihre Exegese, wie sich bald zeigen wird, zu dieser Verdunkelung beigetragen haben. Wie immer man den Text auch heute auslegen will, der kath. Exeget sollte niemals seiner Auslegung, die ihm doch im großen Widerstreit der Meinungen nie als unfehlbar gewiß erscheinen kann, so sehr vertrauen, daß er sie auch dann

---

[1]) *Franzelin* schreibt zur Stelle (De Deo uno [3. ed. Rom 1883] p. 380): Spiritus auctor charismatum intelligitur non sane qualitas, sed *substantia subsistens et personalis;* concludit enim Apostolus: *Dominus autem Spiritus est*". Es ist aber wohl zu beachten, daß *Franzelin* auch im Text Joh 4,24 *Spiritus est Deus* ausdrücklich Spiritus als „*substantia singularis et personalis* cui debetur adoratio" bezeichnet. Jedenfalls denkt er also auch in 2 Kor 3,17 an eine Person, wenn er auch nicht ausdrücklich die dritte Person der Gottheit nennt. Es geht also nicht an, *Franzelin* unter die Dogmatiker einzureihen, die unsern Text als Beweisstelle für die Gottheit des hl. Geistes ausschalten.

[2]) *Cornely*, wohl einer der hervorragendsten Erklärer der großen paulinischen Briefe aus jüngster Zeit, schreibt: „Sine ullo scrupulo verba haec Pauli cum Graecis ad Spiritus S. divinitatem demonstrandam adhibere possumus, siquidem in verbis, quae Apostolus prae oculis habet, Dominus est Jahve, atque hoc solius veri Dei nomen non minus Spiritui S. quam Patri aut Filio, competere insinuat". Die Argumentation *Cornelys* ist zwar nicht allzu klar; besser könnte er noch, wie *Franzelin* sagen: Gott ist der Geist, d. h. eine singuläre und persönliche Substanz ohne nähere Bestimmung der Person, dann würde sich aus dem ganzen Zusammenhang ergeben, daß hier die dritte Person, der hl. Geist, gemeint ist. Jede Schwierigkeit wird jedoch durch unsere Erklärung vollständig beseitigt.



festhalten wollte, wenn sie, entgegen der Lehre der Väter, nicht als Beweis für die Gottheit des hl. Geistes gebraucht werden kann. Wir können deshalb der Anschauung *Prats* (226) nicht beistimmen, der die Erklärung unseres Textes „zu den freien Fragen der Exegese rechnet, die sich nicht durch Anrufung der Autorität entscheiden lassen". Im Gegenteil, jede Auslegung, die dem oben erwähnten *consensus Patrum* widerspricht oder ihm nicht Rechnung trägt, gilt uns als sehr hinfällig und es gereicht uns zu besonderer Freude eine Erklärung vorlegen zu können, die einerseits dem Text und Kontext vollkommen gerecht wird, andererseits mit der dogmatischen Wertung des Textes durch die Väter in vollem Einklang steht.

Die Erklärung der Väter gewinnt umso mehr Gewicht und Ansehen, als sie im Kampf gegen die Pneumatomachen Zeugnis für die kirchliche Schriftauffassung an unserer Stelle ablegen. Nun ist wohl zu beachten, daß nach den bekannten Grundsätzen über die Vätererklärung in dogmatischen Texten, durch die bestimmte Auslegung eines Textes seitens der Väter nur die Tatsache festgestellt wird, daß die betreffende Stelle wirklich einen Sinn habe, wodurch sie eine geeignete Beweiskraft erhält für die in Frage stehende Wahrheit. Und hierin wird der kath. Exeget eine unabweisliche Norm für seine eigene Erklärung sehen. Nicht aber wird damit auch die Art und Weise sichergestellt, wie die Väter etwa den behaupteten Sinn aus Text und Kontext ermittelt haben. In dieser Hinsicht haben nämlich die Väter als private Lehrer oder Exegeten zu gelten, während sie bezüglich des tatsächlichen Gehaltes einer dogmatischen Stelle als Zeugen des überlieferten Schriftverständnisses dastehen. In unserem Falle nun begnügen sich die meisten der genannten Väter damit, den Text einfach für ihren Zweck anzuführen, immer unter der nachdrücklichen Versicherung, daß der Apostel den hl. Geist den Herrn nenne. Die Griechen sagen, daß der Apostel dem hl. Geist die Κυριότης oder die Θεότης beilege, oder sie verwenden den prägnanten Ausdruck: τὸ πνεῦμα κυριολογεῖται. Hierher gehören *Athanasius, Basilius*, wenigstens an jener Stelle, die viel-

leicht von *Didymus* herrührt (adv. Eunom. 5,1) *Epiphanius*, *Didymus* (de trin. 3,23), *Severianus*. Auch *Ambrosius* beschränkt sich an zwei Stellen auf die feierliche Verwertung der Stelle für die Gottheit des hl. Geistes: „Et ideo divinitatis et dominationis et imperatoriae majestatis consortem debemus aestimare Spiritum sanctum, quia „Dominus est Spiritus" (in Luc 7,94 MSL 15,1723). Die einfache Bezeugung findet sich auch an manchen Stellen des hl. *Augustin:* „Ipse est quippe Spiritus Domini, de quo uno eodemque loco dictum est; *Dominus autem Spiritus est, ubi vero Spiritus Domini ibi libertas*" (MSL 42,792). Alle die angeführten Väter führen an den genannten Stellen keinen Beweis für ihre Auslegung aus dem Zusammenhang der Stelle; es ist aber ersichtlich, daß sie alle von dem Gedanken getragen sind, in der ganzen Rede des Apostels sei τὸ πνεῦμα das beherrschende Subjekt, von dem somit die Κυριότης oder Θεότης ausgesagt werde[1]). Besonders werden sie hierin bestärkt durch den Ausgang und Gipfel der Rede des Apostels von V. 17 an, wo ja von der durch den Geist Gottes bewirkten Freiheit, Erkenntnis und geistigen Umwandlung gehandelt wird.

Etwas näher läßt sich *Gregor von Nyssa* in eine Begründung seiner Auffassung aus dem Texte selbst ein. Er bekämpft ausdrücklich die Ansicht gewisser Gegner, daß etwa unter dem κύριος in V. 16 Christus verstanden werden könne und stützt sich dabei besonders auf V. 17b, wo τὸ πν. κυρίου wiederkehrt. „Der Apostel bezeichnet den κύριος als τὸ πν. und nennt ihn τὸ πν. κυρίου, damit er durch den Ehrentitel der κυριότης die Hoheit der Natur anzeige und die Eigenheit der Person mit dem Logos nicht vermengt werde"[2]). Auch *Augustin* widerlegt an einer Stelle die Meinung, daß im Text von dem Sohne die Rede

---

[1]) S. oben S. 643 Anm. das über *Chrysostomus* Gesagte.

[2]) Διὰ τοῦτο τῇ ἐπαναλήψει τὸν λόγον κατασφαλίζεται, καὶ κύριον τὸ Πνεῦμα εἰπὼν καὶ Πνεῦμα κυρίου καταγορεύσας, ἵνα τῷ τιμίῳ τῆς κυριότητος τὸ τῆς φύσεως ὑπερέχον ἐνδείξηται καὶ τὸ τῆς ὑποστάσεως ἰδιάζον μὴ συγχέῃ τῷ Λόγῳ (MSG 45,744).

sei: „Cum etiam Spiritus sanctus Dominus dictus inveniatur, ubi Apostolus ait: *Dominus autem Spiritus est;* et ne quisquam arbitretur Filium significatum et ideo dictum Spiritum propter incorpoream substantiam, secutus contexuit: *ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas.* Spiritum autem Domini Spiritum sanctum esse nemo dubitaverit" (De trin. 2,19 MSL 42,847). *Cyrill v. Alex.* endlich beruft sich für seine Auslegung darauf, daß der Hl. Geist der Geist der Freiheit genannt werde. „Wenn dort, wo der Geist ist, durchaus auch die Freiheit ist, wie ist er, der Hl. Geist, nicht frei von Natur aus"[1]), was göttliches Prädikat ist?

Eine besondere Beachtung müssen wir den Vätern zuwenden, die sich einigermaßen in eine Exegese der ganzen Stelle einlassen, indem sie über Sinn und Zusammenhang des Ganzen sich Rechenschaft zu geben suchen. Es sind dies unter den Lateinern *Ambrosius*, unter den Griechen *Basilius*, *Didymus*, *Chrysostomus* und mit ihm *Theodoret.* Die genaue Prüfung der Ausführungen dieser Väter hat uns eine große und freudige Überraschung gebracht. Wir fanden, daß sie unzweifelhaft im Wesentlichen unsere Auffassung teilen, mit den von uns abgewiesenen Erklärungen aber, abgesehen von einigen mißverständlichen Wendungen, in Wirklichkeit nichts gemein haben. Um dies überzeugend darzutun, müssen wir schärfer die eigentlichen Wesensmomente unserer Auslegung, im Gegensatz zu den gegnerischen herausstellen. Das erste wesentliche Element besteht in der Annahme, daß V. 16 historisch zu fassen ist, den bekannten historischen und zugleich typischen Vorgang aus dem AT erzählt, also dort von einer Anwendung auf die Christen, die schon im NT stehen, oder von den Juden und Heiden, die sich demselben anschließen könnten und sollten, noch nichts enthalten ist. Zweitens ist es unserer Exegese wesentlich, daß V. 17 die Anwendung ausspricht: Der „Herr" (Jahve), zu dem Moses sich wendet, bedeutet den hl. Geist, und

---

[1]) Εἰ γὰρ ἔνθα πού ἐστι τὸ Πνεῦμα, ἐκεῖ που πάντως καὶ ἡ ἐλευθερία, πῶς οὐκ ἐλεύθερον κατὰ φύσιν ἐστίν; (in 2 Cor MSG 74,936).

ist in der Erfüllung der im NT reichlich ausgegossene hl. Geist. Die Gegner erklären: Wenn sich jemand zu „Gott“ oder „Christus“ bekehrt, so wird er von der Hülle befreit (V. 16), weil „Gott“ oder „Christus“ der Geist ist (V. 17a). Drittens ist zu beachten, daß nach unserer Auffassung die Worte des Apostels direkt nur behauptend sind, indem sie das feststellen, was durch die Erfüllung des Typus sich ergeben hat oder sich ergibt. Folgerungsweise können sie jedoch auch „homiletisch“ gefaßt oder ausgedeutet werden. Der Apostel spricht zwar direkt von den Christen, die im NT stehen, zum hl. Geist gewendet sind und von ihm verwandelt werden. Aber daraus ergibt sich unmittelbar, daß, wenn jemand sich diesem Stande der Christen freiwillig zuwendet, er auch der großen Vorzüge des Christenstandes teilhaftig wird. Nur wird man bei einer solchen homiletischen Anwendung, dem Wesen unserer Erklärung entsprechend formell nicht von einer Bekehrung zu „Gott“ oder „Christus“, der der Geist ist, sprechen dürfen, sondern von einer Abwendung vom Gesetz und dem Buchstaben und einer Hinwendung zum Evangelium, zur Gnade, zum hl. Geist.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Prüfung der Texte der genannten Väter über. *Ambrosius* (De Spiritu s. III, 14; MSL 16,800) will uns aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle zeigen, daß V. 17 vom hl. Geist die Rede sei. „Quod utique dictum de Spiritu sancto totius series lectionis ostendit“. Er verweist dann darauf, daß der Apostel nicht nur den Geist den Herrn genannt hat, sondern auch, daß nach Vv. 17. 18 wir, die wir zum Herrn gewandt sind („qui ad Dominum sumus conversi“) durch die geistige Erkenntnis des Herrn der Glorie, von dieser Glorie (der Erkenntnis), die uns zum Herrn bekehrt hat, zur himmlischen Glorie umgewandelt werden. Er fährt dann fort: „Ergo cum Dominus sit, ad quem convertimur, Dominus autem Spiritus sit, a quo reformamur, qui conversi ad Dominum sumus, Dominus utique Spiritus est designatus“. *Ambrosius* hat, wie man sieht, wenigstens das eine unserer Exegese wesentliche Element deutlich ausgesprochen, daß der Apostel von denen spricht, die im Christentum stehen,

„zum Herrn gewandt sind". Im Übrigen wird seine Auffassung bezüglich des Zusammenhanges von Vv. 16. 17 nicht ganz klar. Wahrscheinlich ist es aber doch, daß er sich in unserer Deutung bewegt: wir sind zum Herrn gewendet, wie Moses zu Jahve; dieser Herr aber ist der hl. Geist.

Klarer und bestimmter sind die kurzen Erläuterungen von *Basilius* und *Didymus*. Man kann nicht bezweifeln, daß sie von unserer Auffassung der Stelle getragen sind. *Basilius* erklärt: „Dem über das Angesicht des Moses gelegten Schleier entspricht die Dunkelheit der gesetzlichen Aussprüche, der Hinwendung zum Herrn aber die geistige Erkenntnis. Wer also in der Lesung des Gesetzes den Buchstaben abtut, der wendet sich zum Herrn (der Herr aber wird jetzt der Geist genannt) und wird Moses ähnlich, der von der Erscheinung Gottes ein strahlendes Antlitz hat"[1]. Auf die Vergleichung der einzelnen Punkte der Exegese des *Basilius* mit unserer Erklärung brauchen wir nicht näher einzugehen. Wir verweisen nur auf die Worte: ὁ δὲ κύριος νῦν τὸ πνεῦμα λέγεται. Hier wird deutlich das Wesentliche unserer Erklärung ausgesprochen; wir haben eine Umschreibung des V. 17 ganz im Sinne eines erfüllten Typus. Der Herr, zu dem Moses sich wendet, ist jetzt der hl. Geist, zu dem die Christen gewandt sind. Nicht minder bestimmt bekundet *Didymus* unsere Auffassung des Textes: „Wenn jemand sich zum Herrn wendet und vom Typus zur Wahrheit übergeht, vom Gesetz zur Gnade ... so wirft er jenen ihn gleichsam verhüllenden Schleier ab; indem er dem Moses gleich handelt, der, wenn er gewürdigt wurde mit dem unsichtbaren Gott zu sprechen, den Schleier seines Angesichtes wegnahm, das von der göttlichen Erscheinung verklärt war und Sonnenstrahlen gleich die Augen der ihn An-

[1] Ὥστε ἀναλογεῖν τῷ μὲν ἐπὶ τοῦ προσώπου Μωϋσέως καλύμματι τὴν τῶν νομικῶν διδαγμάτων ἀσάφειαν, τῇ δὲ ἐπιστροφῇ τῇ πρὸς τὸν Κύριον τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. Ὁ οὖν ἐν τῇ ἀναγνώσει τοῦ νόμου περιελὼν τὸ γράμμα ἐπιστρέφει πρὸς τὸν Κύριον (ὁ δὲ Κύριος νῦν τὸ Πνεῦμα λέγεται) καὶ ὅμοιος γίνεται Μωϋσεῖ ἐκ τῆς ἐπιφανίας τοῦ θεοῦ τὸ πρόσωπον δεδοξασμένον ἔχοντι (De Spir. S. 21 MSG 32,165).

schauenden blendete. Der Herr an dieser Stelle, sagt er (der Apostel), sei der hl. Geist, von dem wir die Freiheit erlangen"[1]). In dem letzten Satze ist das wichtigste Wesensmoment unserer Erklärung ausgesprochen. V. 17 faßt *Didymus* so auf: Der Herr, von dem an jener Stelle (ἐνταῦθα) die Rede ist, d. h. bei jenem Vorgange im AT (Ex 34,34) ist nach dem Apostel der hl. Geist. Überdies bezeichnet *Didymus* ebenso, wie *Basilius*, die ἐπιστροφή, das ἐπισρέφειν als eine Hinwendung zur geistigen Erkenntnis, zur Gnade und damit zum hl. Geist, wie es unserer Auslegung ganz entsprechend ist.

Etwas ausführlicher müssen wir uns mit der Auslegung des hl. *Chrysostomus* beschäftigen, nicht nur weil sie die ausführlichste ist, sondern auch weil sie ohne Zweifel auf die Entwicklung der spätern Exegese großen Einfluß ausgeübt hat. Wir sind der Ansicht, daß *Chrysostomus* durchaus unsere Auffassung des Textes zum Ausdruck bringt, zugleich aber Veranlassung gegeben hat, daß die spätere Exegese auf Abwege geraten ist, von denen sie sich bis heute nicht befreit hat. Zunächst verweise ich darauf, daß er die unserer Auffassung charakteristische Bestimmung der „*conversio*" gibt, sie sei ein Verlassen des Gesetzes, das von Moses zwar nicht ausgesagt, aber angedeutet werde, ferner ein Übergehen zur Gnade (γενόμενος ἐν τῇ χάριτι). Entscheidend sind aber die Worte, mit denen *Chrysost.* eigentlich in die Erklärung des V. 16 eintritt: „Und er (der Apostel, freilich im Anschluß an den Exodustext) sagte nicht: wenn er (Moses) das Gesetz verließ, aber er deutete das an. Denn wenn er zum Herrn sich wendet, wird der Schleier weggenommen. Bis zum

[1]) Ἡ δὲ πάση τοῦ κεφαλαίου ἑρμηνεία, ἔχει ὧδε . . Ὅταν δέ τις ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, καὶ μεταστῇ ἀπὸ τοῦ τύπου εἰς τὴν ἀλήθειαν, ἀπὸ τοῦ νόμου εἰς τὴν χάριν . . . ἀπορρίπτει ἐκεῖνο τὸ ὥσπερ συγκαλύπτον αὐτὸν κάλυμμα· ὅμοιον ποιῶν Μωϋσῇ, περιαιροῦντι, ἡνίκα διαλέγεσθαι ἠξιοῦτο τῷ ἀοράτῳ θεῷ, τὸ κάλυμμα τοῦ προσώπου αὐτοῦ τοῦ ἐκ τῆς θεϊκῆς ἐπιφανείας δεδοξασμένου καὶ ἀμαυροῦντος δίκην ἡλιακῶν ἀκτίνων τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἐνατενιζόντων αὐτῷ· τὸν δὲ Κύριον ἐνταῦθα τὸ ἅγιον Πνεῦμα εἶναι λέγει· παρ οὐ τὴν ἐλευθερίαν . . . δεχόμενοι κτλ. (De Trinit. II 10 MSG 39,637).

Ende blieb er bei der Geschichte (d. h. beim Typus). Denn wenn Moses zu den Juden sprach, verhüllte er sein Angesicht; wenn er aber zu Gott sich wandte, so war es unverhüllt. Das war aber ein Typus des Zukünftigen, daß, wenn wir uns zum Herrn wenden, wir die Glorie des Gesetzes sehen werden und das nackte Gesicht des Gesetzgebers"[1]). *Chrysost.* faßt also evident den V. 16 noch als die Anführung des historischen Vorganges (ἱστορία) nach Ex 34,34 d. h. als Einführung des Typus auf, dessen Anwendung also erst in den folgenden Worten ausgesprochen wird. Leider geht aber *Chrysost.* auf das grammatische und logische Verhältnis zwischen V. 16 und V. 17 nicht näher ein. Daß er aber die Erfüllung des Typus ganz im Sinne unserer Deutung sich denkt, beweist die im weitern Verlauf seiner Erörterung enthaltene Anwendung, der zum Herrn sich wendende Jude werde noch höhere Glorie als Moses erlangen, eine Glorie, die natürlich vom Angesicht des Herrn ausgeht, in Wirklichkeit aber nach des *Chrysost.* späteren Ausführungen zu V. 18 vom hl. Geist bewirkt wird. Ein zuverlässiger Vermittler der Exegese des *Chrysostomus* ist *Theodoret,* der wie ein Trabant seinem führenden Gestirne folgt, indem er das exegetisch Wichtigste aus des Meisters Werk heraushebt. Er erklärt: „Wenn Moses mit dem Volke sprach, so hatte er die Decke über sich, wenn er aber zu Gott hinging, nahm er sich die Decke weg. So nun auch Du, wenn du zum Herrn hinblicken willst, so wirst du dich befreien von dem Schleier des Unglaubens. Wer ist aber derjenige, zu dem man hinblicken muß? Der Herr aber ist der Geist"[2]). In den letzten Worten *Theodorets* haben wir

---

[1]) Καὶ οὐκ εἶπε μὲν, Ἡνίκα ἂν ἀφῇ (Moses) τὸν νόμον, τοῦτο δὲ ᾐνίξατο. Ὅτε γὰρ ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Μέχρι τέλου ἐπέμεινε τῇ ἱστορίᾳ. Καὶ γὰρ ὅτε Ιουδαίοις διελέγετο Μωϋσῆς, ἐκάλυπτεν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον· ὅτε δὲ πρὸς τὸν θεὸν ἐπέστρεφεν, ἀποκεκαλυμμένον ἦν. Τοῦτο δὲ τύπος ἦν τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, ὅτι ὅταν ἐπιστρέψωμεν πρὸς Κύριον, τότε ὀψόμεθα τὴν δόξαν τοῦ νόμου καὶ γυμνὸν τὸ πρόσωπον τοῦ νομοθέτου. (MSG 61,447).

[2]) Μωϋσῆς τῷ μὲν λαῷ διαλεγόμενος ἐπικείμενον εἶχε τὸ κάλυμμα. τῷ δὲ θεῷ προσιὼν, περιῃρεῖτο τὸ κάλυμμα· Οὔτο τοίνυν καὶ σύ, ἐὰν

eine vollständig in unserem Sinne gehaltene Anwendung des Typus. Der Herr, zu dem Moses sich wendet und zu dem auch der Ungläubige sich wenden muß, ist der hl. Geist.

Wie ist es nun gekommen, daß die kath. Exegese späterer Zeit, trotz dieser gewiß nicht unklaren und unbestimmten Auslegung der Väter, einen andern Weg eingeschlagen und sich in die oben besprochenen theol. und exegetischen Schwierigkeiten verwickelt hat? Gewiß wird die erste Erklärung, die *Origenes* der Stelle gleichsam mit auf den Weg gegeben hat, von unheilvollem Einfluß gewesen sein. Wie immer er auch die Stelle deutet, und er ist keineswegs beständig in seinen Deutungen, er faßt den κύριος in V. 16 stets als „Christus" auf, dessen Bezeichnung als τὸ πνεῦμα in V. 17 er in verschiedener Weise begreiflich zu machen sucht (s. die Texte bei *Holzm.* S. 5 ff). Einen weit größern Einfluß aber auf die kath. Exegese als *Origenes* müssen wir ohne Zweifel *Chrysostomus* zuschreiben. Er galt immer als der klassische und kongeniale Ausleger der Gedanken des Apostels. Dieser sein Ruhm ist in der Tat wohl begründet. Mit Leichtigkeit und gleichsam intuitiv dringt er in die Tiefen des apostolischen Wortes. Auch in unserm Falle hat er, wie wir soeben gesehen haben, den Apostel richtig verstanden. Aber der Benützer der Homilien des *Chrysost.* muß sich stets vor Augen halten, daß der große griechische Lehrer gewiß ein trefflicher Exeget, aber noch vielmehr ein auf das Praktische gerichteter, gedankenreicher, leicht sich bewegender Homilet ist. So hat er denn auch der ganzen Ausführung des Apostels an unserer Stelle eine vorzüglich praktische Behandlung zugewendet. Schon von V. 6 an läßt er den Apostel insbesondere den Übermut der Juden geißeln und gibt damit der ganzen Rede des Apostels eine doch ein wenig veränderte Spitze und Richtung. Dem Apostel ist es ja vor allem und direkt um die Hervorhebung der

---

πρὸς τὸν Κύριον ἀπιδεῖν ἐθέλεις, τοῦ τῆς ἀπιστίας ἀπαλλαγήσῃ καλύμματος. Τίς δὲ οὗτος, πρὸς ὃν δεῖ ἀποβλέψαι; Ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμα ἐστίν. (MSG 82, 397).

neutest. Gnade und die Vorzüge des Apostolates zu tun, wozu er die geringe Bedeutung der alten Ökonomie nur als Gegenstück benützt. *Chrysost.* kennzeichnet sodann, zu unsern Versen übergehend, den Zusammenhang folgendermaßen: „Nachdem er sie (die Juden) tüchtig gescholten, zeigt er auch die Weise der Besserung“. Nun wendet er die ganze Stelle in längern Ausführungen auf die Bekehrung der Juden an, zeigt, daß V. 17 nicht von Christus sondern vom hl. Geiste die Rede ist, „zu dem ja der Apostel die Juden vom Buchstaben gerufen hat“ und daß dieser hl. Geist Gott genannt wird. Schließlich gibt er den Grund an, weshalb der Apostel den hl. Geist Gott genannt habe, daß er nämlich den Anstoß habe beheben wollen, als ob wir weniger als Moses empfangen hätten, der zu Gott sich wandte, „der hl. Geist sei ja auch Gott“. Nach allem ist es wohl nicht unbegründet, wenn wir dafürhalten, daß die Ausführungen des *Chrysost.*, die sich nicht streng und konsequent an die Exegese des Textes halten, sondern mehr der homiletischen Verwertung dienen, viele Erklärer dazu veranlaßt haben, in V. 16 gleich an die Anwendung des Typus zu denken und sich so das richtige Verständnis der folgenden Worte zu versperren.

Wir fassen in kurzen Zügen alles Gesagte zusammen. Die von uns vorgelegte Auslegung ist vom philologischen und stilistischen Standpunkt aus unantastbar. Der Kontext wird nicht unterbrochen oder gestört. Als Parallele zu andern Stellen, wo der Apostel aus dem Typus argumentiert, versteht er sich leicht und erhält eine sehr willkommene Beleuchtung. Das rätselhaft erscheinende Wort „Der Herr ist der Geist“ wird durchaus verständlich als eine die Anwendung des Typus enthaltende Formel. Mit theologischen und exegetischen Schwierigkeiten ist die Erklärung nicht belastet. Im Gegenteil, sie erhellt den ganzen Zusammenhang der Stelle und gibt überdies eine wertvolle Belehrung über die göttliche Führung des Bundesvolkes in der Wüste, die eine schöne Parallele zu 1 Kor 10,4 bildet. Dem Worte: *Dominus autem Spiritus est* wird seine Beweiskraft für die Gottheit des hl. Geistes in vollkommenster Weise gewahrt. Hierdurch stehen wir im

engsten Anschluß an den einstimmigen *consensus Patrum* über die dogmatische Bedeutung des Textes. Ja selbst die nähere Exegese findet sich schon bei den größten Exegeten der griechischen Kirche. Das sind wohl wichtige Gründe genug, um die vorgeschlagene Auslegung zu empfehlen.

**Nachtrag.** Wir wollen schließlich eine Auslegung nicht unerwähnt lassen, die sich stilistisch mehr den bisher geltenden Erklärungen nähert, zugleich aber den wesentlichsten Punkt unserer Erklärung beibehält. Man könnte nämlich den Text folgendermaßen auffassen: Wenn Jemand sich (wie Moses) zum Herrn wendet, wird der Schleier weggenommen; dieser Herr aber ist der Hl. Geist. Bei dieser Auffassung wäre der „Herr" weder von Christus, noch spezifisch von Gott (abgesehen von den Personen) zu verstehen, sondern von der Person, für die im Exodustext der Gottesname Jahve supponiert, v. 17ª würde nun nachträglich erläutert, wer diese Person ist, nämlich der Hl. Geist. Es würde in dieser Auffassung v. 17ª nicht formell die Anwendung des Typus ausgesprochen, (der Herr bedeutet den Hl. Geist), sondern der Typus und dessen Erfüllung miteinander verbunden, was der Redeweise des Apostels nicht fremd ist (vgl. Gal 4,26). Man könnte sich zur Empfehlung dieser Auffassung auf den leichtern stilistischen Fluß der vv. 15. 16 und auf die ähnlichen Ausführungen der oben 670 ff erwähnten Väter berufen. — Wir halten indessen auch gegenüber dieser, wesentlich mit uns übereinstimmenden, Auffassung entschieden an den Einzelheiten der oben begründeten Erklärung aus folgenden Gründen fest: 1) Vom philologischen und stilistischen Gesichtspunkte aus ist die rein historische Auffassung des v. 16 einwandfrei. 2) Die S. 626 ff aus den Parallelen und dem Zusammenhang unserer Stelle geschöpften Beweise bestehen zu Recht. 3) Speziell müßte man bei obiger Fassung des v. 16: Wenn Jemand u. s. w. erwarten, daß der Apostel fortfahren würde: der sich zum Herrn Wendende, wird dann Freiheit und Erkenntnis erlangen; er sagt aber: wir haben die Freiheit und: „wir alle aber" schauen die Herrlichkeit des Herrn. 4) Was die angezogenen Väter angeht, so ist zu beachten, daß sie nicht einzig exegetische, sondern vor allem homiletische Ziele verfolgen.

# Sacramentum Unitatis

(Zu Cyprians Schrift an Donatus)

Von C. A. Kneller—Innsbruck

Für Cyprian ist die Einheit der Kirche nicht eine Wahrheit oder Pflicht, wie jede andere im Christentum. Wie von einem heiligen, göttlichen Glanz umflossen, steht diese Einheit vor seinem Auge, er kann nur mit Begeisterung von ihr reden oder sie verteidigen; ist doch seine ganze Schrift von der Einheit der Kirche viel mehr ein Erguß des Herzens als eine verstandesmäßige Abhandlung mit scharf umrissener Begriffsentwicklung. In diesem Sinn spricht er oft von einem *sacramentum* unitatis[1]), in ähnlicher Weise, wie er den Inhalt des Glaubens als *sacramentum* fidei bezeichnet[2]), wie das Leiden des Herrn[3]), seine Ankunft und Verkündigung in der hl. Schrift[4]), ihm ein sacramentum ist, wie er von einem sacrificii Dominici sacramentum[5]), einem sacramentum calicis[6]), einem sacra-

[1]) De unit. c. 4 (*Hartel* 213, 11), ib. c. 7 (215, 11); Epist. 45 n. 1 (600, 4); Epist. 69 n. 6 (754, 15); Epist. 73 n. 11 (786, 13); Epist. 74 n. 11 (808, 23; 809, 9): vgl. *Firmilian,* epist. 75, 14 (820, 1): sacramentum unanimitatis, epist. 59 n. 2 (668, 8).

[2]) Sacramentum fidei non esse profanandum. Testim. III c. 50 (154, 3).

[3]) Ebd. II c. 15 (80, 7).

[4]) Testim. Einl. 36, 13.

[5]) Epist. 63 n. 4 (703, 1).

[6]) Ebd. n. 12 (711, 11). De laps. 25 (255, 19) ist sacr. calicis wohl der geweihte (konsekrierte) *Inhalt* des Kelches.

mentum salutare der Taufe[1]) redet, und die im Vaterunser[2]) oder in der hl. Schrift enthaltenen Lehren[3]) ihm als sacramentum gelten, d. h. als etwas Heiliges, Geheimnisvolles[4]), Übernatürliches, von Gott stammendes[5]).

---

[1]) Epist. 69 n. 12 (761, 2. 7).

[2]) Orat. dom. 9 (272, 8).

[3]) Salutaria sacramenta, Testim. Einleitung (35, 9; gemeint sind damit wohl die divina magisteria, ebd. 36, 6); sacramentum divinae traditionis, Epist. 74 n. 11 (808, 22).

[4]) Deshalb sacramenta occulta, Nemesianus etc. an Cyprian epist. 77 n. 1 (834, 7).

[5]) Im Allgemeinen bedeutet sacramentum bei Cyprian 1) den Fahneneid, Laps. c. 7 c. 13 (241, 21; 246,12) Epist. 74 n. 8 (806, 4); sacramentum et signum, Ad Demetr. c. 26 (370, 19) = Christi Fahneid und Feldzeichen. — 2) ein von Gott angeordnetes prophetisches Sinnbild. Wenn Moyses auf dem Steine sitzend und mit in Kreuzesform ausgebreiteten Armen betend den Sieg über Amalech erfleht (Exod. 17, 11 ff), so heißt es bei Cyprian das eine Mal, er habe *signo et sacramento* crucis die Hände erhoben (Ad Fortun. c. 8; 330, 19), das andere Mal, *signo* crucis Amalech victus est (Test. II c. 21; 89, 10), oder auch *sacramento* lapidis, der Christus bedeutete, sei der Sieg errungen worden (ebd. c. 16; 83, 15). So auch de unit. c. 7 (216, 13): *sacramento* vestis *et signo* (Joa 19, 23 f) declaravit ecclesiae unitatem. In diesem Sinn sind sacramenta, z. B. die Erteilung der Beschneidung am achten Tag, epist. 64 n. 4 (719, 25), das Osterlamm, epist. 69 n. 4 (752, 20), Raabs Haus, ebd. (753, 4), die Verteilung des Manna ebd. n. 14 (763, 13), das rote Meer, ebd. n. 15 (764, 8), die Arche Noe, epist. 74 n. 11 (809, 13; vgl. *Firmilian*, epist. 75 n. 15; 820, 14); Noe selbst, epist. 63 n. 3 (702, 16), das Gebet der drei Jünglinge zu drei Tageszeiten, orat. dom. c. 34 (292, 6); die Siebenzahl der Machabaeischen Martyrer, Ad Fortun. c. 11 (337, 27). Die Stelle Prov. 9, 1 ff enthält sacramentum concarnationis, passionis, calicis, altaris, apostolorum, Test. II c. 2 (64, 5 ff; vgl. epist. 63 c. 5. 704, 13). Auch neutestamentliche Einrichtungen und Verhältnisse sind in diesem Sinn sacramenta, z. B. daß auf der Hochzeit zu Cana der Wein ausging, epist. 63 n. 12 (710, 23); das Kreuz ist sacramentum salutis, epist. 76 n. 6 (829, 4), die Eucharistie sacramentum der Einheit des christlichen Volkes, epist. 63 n. 13 (712, 2. 6) und sacramentum crucis, zel. et liv. c. 17 (431, 17), die Vermischung von Wasser und Wein beim Opfer hat Bezug auf das sacramentum dominicae passionis et nostrae redemptionis, epist. 63 n. 14 (713, 9; vgl. 712, 2). Mitunter ist sacramentum soviel als sinnbildliche

Warum Cyprian die Einheit der Kirche in eine Reihe mit den erhabensten Geheimnissen des Christentums stellt, hat er an mehreren Stellen hinreichend klar ausgesprochen.

---

Bedeutung, bezeichnet also nicht den Gegenstand, der Sinnbild ist, sondern das, wodurch er Sinnbild wird; sacramentum illius rei (epist. 63 c. 12; 710, 23) = die sinnbildliche Bedeutung des Vorganges; sacramento unctionis (Gen 28, 18) Christum significans (Testim. II c. 16; 83, 12); orandi nunc et spatia et sacramenta creverunt (orat. dom. c. 35; 292, 23) = die Gebetszeiten haben jetzt mehr sinnbildliche Bedeutungen. — 3) Manchmal bedeutet sacramentum soviel wie Heiligungsmittel (id quod sacrat, das was heilig macht), Weihe oder Heilsspender; in der Taufe, heißt es, werde man utroque sacramento, durch das Wasser und den hl. Geist wiedergeboren (epist. 72 n. 1; epist. 73 n. 21 [775,16; 795,12]; vgl. sentent. episcop. n. 5, 439,9); in der Taufe müßten die Völker sacramento Trinitatis (Weihe oder Siegel der hl. Dreieinigkeit) abgewaschen werden, epist. 73 n. 5 (782,4); sacramentum möchte wohl hier dasjenige bezeichnen, was das gewöhnliche Wasser zum Taufwasser, zur aqua sacerdotis prece sanctificata (sent. episc. n. 18, 444,8) macht, d. h. die Taufformel (vgl. sent. episc. n. 7; 440,19); ebd. n. 1 (437,1) ist sacramentum interrogare das Bekenntnis der hl. Dreieinigkeit, das Glaubensbekenntnis abverlangen. Andere Bedeutung von sacramentum trinitatis, orat. c. 34 (292, 6). Sacramentum vitae, orat. dom. c. 28 (288, 1) ist wohl das, was das gewöhnliche Leben zu einem christlichen macht. — 4) Anderswo bedeutet sacramentum Hingabe, Aufopferung, gleichbedeutend mit devotio, epist. 10, n. 2 (491,21). — 5) Wie Taufe und Eucharistie (s. oben) heißt jeder religiöse Ritus sacramentum, so das Pascha des Alten Bundes, unit. c. 8 (217,8). Der Schismatiker, liest man ebd. c. 15 (224,12), sacramentum profanat, oder, ebd. c. 19 (227,19) Dei sacramenta disturbat, was aus c. 17 (226,5 ff) zu erklären ist. — Vgl. sacramenta coelestia epist. 74 n. 4, n. 10 (802,12; 808,2); veritatis sacramenta epist. 73 n. 20 (794,10) sacramenti veritas, epist. 63 n. 16 (714,10); sacramenti unitas, die von den Katholiken festgehalten wird, epist. 54 n. 1 (621,19). Über den ähnlichen Sprachgebrauch bei *Tertullian*, vgl. *Émile de Backer,* Sacramentum, Le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien. Louvain 1911, 6—96. — Obige Zusammenstellung zeigt, daß derselbe Ausdruck ganz verschiedenes bedeuten kann und beleuchtet so den Wert des Argumentierens aus „Parallelstellen"; vgl. sacr. et signum, sacr. Trinitatis, sacr. calicis oben n. 1 u. 2, n. 3, S. 676 Anm. 6.

1) Auf das „Geheimnis der Einheit", sagt er in seiner Einheitsschrift[1]), habe Paulus hingewiesen in den Worten: Ein Leib und ein Geist, eine Hoffnung unserer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott (Eph 4,4). Gewöhnlich führt Cyprian den Gedanken dieser Paulusstelle in etwas abgeänderter Form an; während der Apostel von der Kirche beginnt und zu Gott aufsteigt, kehrt Cyprian die Ordnung meistens um. So gleich wiederum im Schriftchen von der Einheit: „Es gibt nur einen Gott und einen Christus, nur eine Kirche Christi und nur einen Glauben und nur ein Volk, das zur Einheit des festgefügten Körpers durch den Kitt der Einheit verbunden ist"[2]). Ferner in seinen Briefen: „Es ist uns überliefert, daß nur ein Gott ist und ein Christus und nur eine Hoffnung und ein Glaube, und nur eine Kirche und eine Taufe, die nur in der einen Kirche ist". „Es ist nur ein Gott und ein Christus und eine Kirche und eine Kathedra, die auf Petrus durch das Wort des Herrn gegründet ist"[3]). Cyprian will sagen: W i e und w e i l nur ein Gott ist und ein Christus, so kann es nur einen Glauben und eine Hoffnung, und somit nur eine Kirche und eine Taufe geben; wird ja in der Taufe, aus der die Kirche geboren wird, nur ein Glaube und eine Hoffnung allen vermittelt. Somit hat die Einheit der Kirche ihren letzten Grund in Gott selbst; *weil* es nur einen Gott gibt, so kann es nur eine Kirche geben.

2) Daß dieses wirklich der Sinn Cyprians in den angeführten Stellen ist, ergibt sich aus der Einheitsschrift cap. 6 u. 7, in denen er auch ausdrücklich auf das „Geheimnis der Einheit" zurückkommt. Er führt dort die beiden

---

[1]) C. 4 (213, 11).

[2]) Unus Deus est et Christus unus, et una ecclesia eius et fides una et plebs una, in solidam corporis unitatem [= in solidi corporis unitatem] concordiae glutine copulata. De unit. c. 23 (231, 7).

[3]) Traditum est enim nobis, quod sit unus Deus et Christus unus, et una spes et fides una, et una ecclesia et baptisma unum. Epist. 74 n. 11 (808, 18). Deus unus est et Christus unus, et una ecclesia et cathedra una, super Petrum Domini voce fundata. Epist. 43 n. 5 (594, 5). Vgl. Epist. 55 n. 24 (642, 13).

Schriftstellen an: „Ich und der Vater sind eins“ und die andere: „und die drei sind eins“[1]), und fährt dann fort: „Und da meint jemand diese Einheit, die *aus göttlicher Festigkeit* stammt, die *durch himmlische Geheimnisse* [ein geheimnisvolles himmlisches Band] verknüpft ist, könne in der Kirche zertrennt werden?“[2]) „Dieses Geheimnis der Einheit, heißt es weiter, dieses Band der untrennbar zusammengefügten Eintracht“ werde im Evangelium durch das unzertrennte Kleid des Herrn angedeutet[3]), das „*von oben an* in einem Stück gewebt war“[4]). Daß es „von oben an“ ungenäht war, wird dann auf die Einheit, die von oben stammte, ausgedeutet; Christus, meint Cyprian, habe in seinem Kleid die Einheit getragen, die von oben, „das heißt *aus dem Himmel und vom Vater* herabkam“[5]). Ohne Weiteres wird hier in cap. 7 aus der Einheit der hl. Dreifaltigkeit auf die Einheit der Kirche geschlossen; die Kirche nimmt gewissermaßen Teil an der unzertrennlichen Einheit, die zwischen den drei göttlichen Personen besteht, es ist in gewissem Sinn dasselbe Band, das im Himmel die Einheit der hl. Dreieinigkeit und auf Erden die Einheit der Gläubigen verknüpft. Für unser Gefühl ist der Schluß unvermittelt, Cyprian indes mochte glauben, durch die Paulusworte zu Ende von Kap. 4 sei die Herkunft der Einheit von Gott hinlänglich begründet und verständlich gemacht[6]).

---

[1]) Joa 10, 30; 1 Joa 5,8 (wohl nicht 1 Joa 5,7, wie *Hartel* angibt).

[2]) Et quisquam credit, hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem scindi in ecclesia posse?

[3]) Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae ... ostenditur, quando ... tunica Domini ... non dividitur. Ebd. c. 7.

[4]) Statt des heutigen lateinischen Vulgatatextes liest Cyprian Joa 19,23 f: De tunica autem, quia *de superiore parte* non consutilis ... fuerat.

[5]) Unitatem ille portabat de superiore parte venientem, id est de coelo et a patre venientem. C. 7 (215, 19).

[6]) Den letzten Satz von Kap. 6: hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem, kann man als Rückverweisung auf die Paulusstelle cap. 4 ansehen. Der eine *Glaube* an den einen *Vater* und *Sohn,* die eine *Hoffnung* (vita et salus) ist hier ausgedrückt.

Ebenso unvermittelt führt die Schrift über das Gebet des Herrn den gleichen Gedanken ein. Gott nehme, heißt es dort, ein Opfer aus der Hand des Störefrieds nicht an, denn „ein größeres Opfer ist für Gott der Friede unter uns und brüderliche Eintracht und eine Gemeinde, die *durch die Einheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes* geeint“ ist[1]). Erst später wird in derselben Schrift auf die Evangelienstelle verwiesen, in welcher diese Auffassung ausdrücklich ausgesprochen ist, auf Joh 17,20f: daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir, nnd ich in dir[2]). Auch nach Ausbruch des Ketzertaufstreites schreibt Cyprian wiederum: „Welche Verkehrtheit, die Einheit des Glaubens, die *von Gott Vater* und von der Lehre Jesu Christi unseres Herrn und Gottes herkommt, nicht erkennen wollen“[3]). Die Einheit, die in der Kirche ist, nennt deshalb Cyprian geradezu die *Einheit Gottes*[4]).

3) Der Geist der Einheit und Eintracht, der von Gott herkommt, wird in der Taufe mitgeteilt, die uns zu Kindern Gottes macht und somit Anteil an seiner Natur gibt; denn Kinder Gottes sind jene, welche „*durch die Geburt aus Gott* und das göttliche Gesetz *geeint* das Ebenbild Gottes des Vaters und Christi wiedergeben“[5]); die Christen brauchen nur das zu bleiben, wozu Gott sie in der Taufe machte, so sind sie eines Herzens und Sinnes[6]). Nun ist

---

[1]) Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata. De orat. cap. 23 (285, 3).

[2]) Ebd. cap. 30 (289,6).

[3]) Quae pravitas, fidei unitatem de Deo patre et de Jesu Christi Domini et Dei nostri *traditione* venientem nolle cognoscere? Epist. 74 n. 4 (802, 14). Vgl. unitatem et veritatem de divina *lege* venientem (ebd. c. 8, 805,20). Dominus insinuans nobis unitatem de divina *auctoritate* venientem ponit et dicit: Ego et Patre unum sumus. Epist. 69 n. 5 (753,15).

[4]) (Quis sic est sceleratus, perfidus, vesanus), ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini, ecclesiam Christi? De unit. c. 8 (216,15).

[5]) Qui nativitate et lege divina ad similitudinem Dei patris et Christi respondeant adunati. zel. et liv. c. 18 (432,9).

[6]) Pacificos enim et concordes atque unanimes esse in domo

die Taufe selbst für Cyprian ein Geheimnis des Heiles[1]), also ebenso oder noch mehr auch die Einheit, die aus der Taufe stammt. Ebenso ist die Eucharistie ein Sinnbild (sacramentum) der Einheit der Gläubigen unter sich und mit Christus[2]).

4) Ein sacramentum magnum nennt der Apostel die Ehe, weil sie die Beziehung Christi zur Kirche sinnbildet. Cyprian zitiert die Stelle; Christus und die Kirche, sagt er, sind also durch unlösliche Bande zu einer Einheit verbunden und es kann folglich nicht mit Christus sein, wer nicht mit seiner Braut und nicht in seiner Kirche ist[3]). Das sacramentum unitatis hat hier eine ausdrückliche biblische Begründung.

Der Versuch, in diese Gedanken eines frühchristlichen Bischofs tiefer einzudringen, möchte sich der Mühe lohnen. Eben weil für Cyprian die Einheit der Kirche Herzenssache, weil sie für ihn ein heiliges Geheimnis ist, das ihn mit Ehrfurcht und Begeisterung erfüllt, so könnte bei tieferem Eindringen sich vielleicht ein Ergebnis zeitigen lassen, das sonst für die Heroen der Väterzeit so selten zu erlangen ist, ein Einblick nämlich in das innere Herzens- und Seelenleben, wenn man will, in die Mystik eines jener Bischöfe und Aszeten der christlichen Urzeit; die Hoffnung, daß auch auf den gelehrten Streit über Cyprians Lehre ein Streiflicht falle, ist zudem nicht ausgeschlossen.

Wie man sich nun freilich das Verhältnis der irdischen Einheit zur himmlischen im einzelnen zu denken hat, ist aus den eben vorgelegten Texten für sich allein betrachtet kaum oder gar nicht abzulesen; sie sind dafür allzu kurz und abgerissen Allein diesem Mangel läßt sich abhelfen. Cyprian hat seine Lehre über das Geheimnis der Einheit dem Neuen Testament entnommen, ein Blick also in die

---

sua Deus praecepit, et qualis nos fecit secunda nativitate, tales vult renatos perseverare, ut qui filii Dei sumus, in Dei pace maneamus, et quibus spiritus unus est, unus sit et animus et sensus. De orat. c. 23 (284, 22).

[1]) Sacramentum salutare s. oben S. 677 Anm. 1.

[2]) Epist. 63 c. 13 (711, 15; 712, 6); Epist. 69 n. 5 (754, 4).

[3]) Epist. 52 n. 1 (617, 9).

Evangelien und die Paulusbriefe wird genügen, um seine Lehre zu ergänzen und sie in den richtigen Zusammenhang zu stellen.

## I.

Was also lehrt das Neue Testament über das Herabsteigen der Einheit von den Höhen der hl. Dreieinigkeit in die Niederungen des Menschenlebens?

1) Zunächst kommt hier das Johannesevangelium und zwar schon gleich der Prolog des Evangelisten in Betracht. Der Apostel beginnt mit einem Aufblick zur hl. Dreifaltigkeit. Von Ewigkeit her ist der Vater, bei ihm war schon im Anfang das ewige Wort. In ihm heißt es weiter, war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Der Evangelist will nicht die Binsenwahrheit verkünden, daß der Logos ein lebendes Wesen sei, es kommt ihm vielmehr darauf an, daß jenes Leben, welches durch den Logos den Menschen mitgeteilt wird und ihre Seele mit göttlichem Lichte verklärt, ein Abglanz jenes Lebens sei, durch welches das ewige Wort selber lebt, und das es empfangen hat von demjenigen, dessen Wort es von Ewigkeit her ist. In die irdische Welt in Fleischeshülle eintretend, hat dieses Licht, das die Seelen verklärt und belebt, sich keinem versagt, der es aufnehmen wollte; alle aber, die es aufnahmen, wurden dadurch Kinder Gottes, aus Gott geboren; sie erhielten Anteil an der Fülle, die in Jesus Christus ist, und alle, die der Gnade und Wahrheit teilhaftig wurden, haben sie geschöpft aus dieser Fülle.

Die *Worte* Kirche und Einheit werden hier freilich nicht genannt. Allein wenn *alle* (in der Taufe) Kinder Gottes werden, wenn alle *dasselbe* Leben, denselben Geist erhalten, aus derselben Fülle Christi schöpfen, so sind sie unter einander Brüder und die Grundlage der Kirche und Einheit im Sinne Cyprians ist gelegt[1]), und Cyprians Gedanke, das die Einheit der Kirche von der hl. Dreieinigkeit herstammt, ist erklärt.

---

[1]) Vgl. oben S. 681 f.

Daß die Einheit unter den Gläubigen dadurch zu stande kommt, daß Christus ihnen mitteilt, was er vom Vater empfangen hat, wird im Johannesevangelium auch ausdrücklich gesagt im Hohenpriesterlichen Gebet Christi 17,22: die Klarheit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie *eins* seien, wie auch wir eins sind. Wie im Prolog des Evangeliums von der Mitteilung des göttlichen Lebens an die Gläubigen unter dem Bild einer Verklärung durch göttliches Licht die Rede ist, so auch hier; der Gedanke einer Spendung ewigen Lebens durch Christus an die Gläubigen kehrt ebenfalls wieder (v. 2). Daß die Gläubigen geeint sein sollen durch die Einheit, wie sie zwischen Vater und Sohn besteht, also durch die Einheit der hl. Dreifaltigkeit, ist bekanntlich im Hohenpriesterlichen Gebet mehrmals ausgesprochen und bildet dessen eigentlichen Grundgedanken (v. 11. 21—23). Zugleich wird diese Einheit als ein Wunder der moralischen Ordnung hingestellt; durch rein natürliche Kräfte kann sie so wenig zustande kommen, daß die Welt aus ihr allein schon die göttliche Sendung Christi erkennen kann (v. 23). Sicherlich ist sie also auch unter dieser Rücksicht im Sinne Cyprians ein „heiliges Geheimnis".

2) Bisher war die Rede von der tiefsten Grundlage der kirchlichen Einheit, welche in der Taufe in die Seele der Gläubigen eingesenkt wird. Diese innere Einheit im Herzen der Gläubigen durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe kann sich nicht erhalten ohne die äußere Organisation der Kirche, und auch diese äußere Organisation stammt nach dem Neuen Testament schließlich und letztlich aus der hl. Dreieinigkeit. Denn a) der Vater hat Christus gesandt, Christus aber sendet die Apostel, die durch ihr Wort die Kirche versammeln. Auch das ist in Christi hohepriesterlichem Gebet ausgesprochen: Wie du (Vater) mich in die Welt gesandt hast, so habe ich sie in die Welt gesandt (v. 18). Deshalb betet der Erlöser zunächst um seine *eigene* Verherrlichung, die zum Teil auch darin besteht, daß alle an ihn glauben und alle aus seiner Fülle schöpfen, dann für seine *Jünger*, welche den Glauben verbreiten, die übrigen zu den Quellen des

Heiles hinführen, und dadurch der Verherrlichung Christi dienen sollen, endlich an letzter Stelle für *diejenigen, welche* durch das Wort der Apostel an Christus *glauben*. Derselbe Gedanke kehrt auch sonst bei Johannes wieder: Wenn ich jemand sende, so nimmt mich auf, wer ihn aufnimmt; wer aber mich aufnimmt, nimmt denjenigen auf, der mich sandte (13,20 cf. 12,44); wie mich der Vater gesandt hat, so auch ich euch (20,21). So auch öfter bei den Synoptikern Mt 10,40; Mrc 9,36; Lc 10,16 cf. 9,48. Ebenso auch beim hl. Paulus 2 Kor 5,18—20: Alles aus *Gott*, der die Welt mit sich versöhnte durch *Christus*, und *uns* das Amt der Versöhnung zuteilte usw. — b) Das Amt der Apostel soll aber nicht ganz und gar ein außerordentliches sein, das nach dem Tode des letzten Apostels für immer erlischt; die Binde- und Lösegewalt, die es einschließt, ist vielmehr ein fortdauerndes Amt, wie es am klarsten Mt 16,18 ff ausgesprochen ist, und wie auf Grund namentlich dieser Stelle zur Zeit Cyprians im Westen, wie im Osten der Kirche gelehrt wurde[1]).

Cyprian faßt also die Einheit, die sein Herz so sehr begeistert, nicht nur als Übereinstimmung der Christen im Glauben, als Eintracht der Gläubigen unter einander in der Liebe und in der Unterwerfung unter die kirchlichen Obern. Er richtet den Blick namentlich auf die tiefste *Wurzel*, aus der dies alles gleichsam hervorwächst, nämlich auf das übernatürliche Leben, das als Teilnahme am Leben der hl. Dreieinigkeit in der Taufe mitgeteilt wird. Daraus versteht man umso mehr, warum er mit solcher Herzenswärme von ihr redet; so wie er die Einheit auffaßt, darf man sie geradezu den innersten Kern des Christentums nennen. Für diese Auffassung kann er sich auf das Evangelium berufen. Der Evangelist Johannes (11,52) bezeichnet als Zweck des Erlösungstodes Christi geradezu: damit er die Söhne Gottes, die zerstreut waren, in Eins versammle. Das Werk der Sünde besteht in der

---

[1]) Vgl. *K. A. Kneller*, Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche. 115. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg 1914, 43 f.



Zerreißung der Bande, welche die Menschen mit Gott und unter einander verknüpfen; sie zerstreut und trennt. Christi Werk ist demgegenüber die Herstellung des Friedens und der Einheit. Christus selbst betet vor seinem Leiden, daß „alle eins seien“ nach dem Vorbild der hl. Dreieinigkeit; etwas höheres konnte er nicht für die Seinen erbitten, als daß sie sozusagen hineingezogen würden ins Leben des Vaters und des Sohnes. Daher faßt auch der Apostel Johannes den Zweck seines Evangeliums dahin zusammen, daß seine Hörer und Leser Gemeinschaft hätten mit ihm selbst und daß unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus (1 Joa 1,3).

## II.

Wie kommt nun Cyprian dazu, daß er die Einheit so in den Vordergrund stellt und sie gerade in der oben gezeichneten Weise in den Vordergrund stellt? Läßt sich ein Ereignis aus seinem Leben namhaft machen, in dem ihm die Einheit in der Form, wie er sie auffaßt, nahe trat?

1) Gleich seinem größeren Landsmann Augustinus, mit dem ihn manche Berührungspunkte verbinden, hat auch Cyprian in der Schrift an Donatus eine Art von „Bekenntnissen“ geliefert, in denen er, vielleicht aus denselben Gründen wie Augustin, vor der Öffentlichkeit Rechenschaft über seine Bekehrung ablegt. Er schildert dort zunächst den Kampf, den er vor dem entscheidenden Schritt mit dem eigenen Herzen auszufechten hatte[1]). Was ihn von der Bekehrung zurückhielt, war vor allem der quälende Zweifel, wie es denn möglich sein werde, noch in reiferem Alter ein Leben, wie es das Christentum verlangt, und somit ein ganz neues Leben zu beginnen. Die göttliche Erbarmung stellte freilich eine Wiedergeburt und mit ihr eine neue Beseelung zu diesem neuen Leben in Aussicht[2]). Aber, so sagte er sich, wie sollte denn eine plötzliche Änderung möglich sein? Manches schlimme be-

---

1) C. 3 (*Hartel* p. 5).

2) Ut quis renasci denuo posset utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus quod prius fuerat exponeret ib. c. 3 (5,5).

ruht auf angeborener Anlage, hat sich in Fleisch und Blut befestigt und ist durch Gewohnheit zur zweiten Natur geworden, wie ließe sich dergleichen mit einem Schlag abtun?[1]) Was er dann als Beispiele solcher schlimmen Gewohnheiten anführt, zeigt freilich meistens nur den Ernst und die Strenge, mit der er das Christentum auffaßte. Der Übertritt galt ihm als gleichbedeutend mit dem Verzicht auf Tafel- wie Kleiderluxus und auf die gewöhnlichen Ehrenbezeugungen im öffentlichen und privaten Leben des alten Rom[2]).

Alle diese Zweifel aber waren mit einem Schlag verschwunden, als er sich endlich dennoch zu dem folgenschweren Schritt entschloß. Nach seiner Taufe fühlte er sich mit einem Male in eine höhere Sphäre erhoben[3]). Es war ihm, als ob sein früherer Lebenswandel ein Dahintaumeln in dunkler Nacht gewesen sei[4]), jetzt aber mit der Vergebung der früheren Sünden Licht in sein Herz sich ergossen, und ein himmlischer Hauch ihn zu einem neuen Menschen umgestaltet habe[5]) Mit einem Male schien ihm klar, was früher dunkel war; leicht, was früher unmöglich schien[6]). Die Wirkung der Gnade meinte er mit Händen greifen zu können, der frühere Zustand war der des Erdenwesens, das infolge der fleischlichen Geburt als Knecht der Sünde lebte, jetzt aber fühlte er sich in Gottes Eigentum übergangen infolge der Beseelung durch den hl. Geist[7]). Er ruft den Freund, an den er schreibt, zum

[1]) Qui possibilis, aiebam, tanta conversio, ut repente ac perniciter exuatur, quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit vel usurpatum diu senio vetustatis inolevit? Ebd. (5,8).

[2]) Ebd. (5,12 ff). [3]) Ebd. c. 4.

[4]) Ebd. c. 3 (5,1 ff).

[5]) Sed postquam undae genetalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit. Ebd. c. 4 (6,3).

[6]) Mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare, quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur. Ebd. c. 4 (c. 6,6 ff).

[7]) Ut esset agnoscere, terrenum fuisse, quod prius carnaliter

Zeugen auf, daß die Umwandlung eine dauernde geblieben sei, aber er fühlt keine Versuchung, das Verdienst davon sich selber zuzuschreiben. „Von Gott, von Gott kommt alles, was wir vermögen, von ihm unser Leben, von ihm unsere Kraft; von ihm nehmen und empfangen wir die Lebensfrische, kraft welcher wir hier auf der Erde schon eine Vorahnung und ein Abbild dessen erlangen, was wir einst sein werden"[1]. Zugleich fühlt er die Zuversicht, „Gott, der in seiner Güte und himmlischen Erbarmung in das Herz sich ergossen und es zu seiner Wohnstätte gemacht hat, zur Freude der Seele durch einen Wandel in Gerechtigkeit festhalten" zu können. Dazu ist allerdings notwendig, daß man Vorsicht als Wächterin aufstelle, das Gefühl der Zuversicht darf nicht zur Nachlässigkeit verleiten und so den Feind sich wieder einschleichen lassen[2].

Im übrigen, meint er, sei die Beharrlichkeit nicht allzuschwer. Der Weg der Gerechtigkeit ist ja bekannt; der in früherer, heidnischer Zeit ungewiß wankende Schritt ist jetzt durch eine Kraft von oben gefestigt. Es kommt nur darauf an, das festzuhalten, was du bereits empfangen hast, das im vollen Sinn zu sein und auszuwirken, was zu sein du bereits begonnen hast[3]. Aus eigener Kraft freilich ist das nicht durchführbar, aber das Vertrauen auf Gott und das Verlangen nach seiner Gnade ersetzt alles. „Wenn du aus allen Kräften und aus ganzem Herzen an Gott dich anschließest, wenn du nur das wirklich bist, was du bereits wurdest, so wächst mit dem Maß der geistlichen Gnade der Spielraum deiner Macht". Denn für die Freigebigkeit Gottes gibt es nicht, wie bei der irdischen Wohltätigkeit, Maß und Grenze. Die reichlich sich ergießende Quelle des Geistes zwängt sich nicht in beendende Schranken. Sie fließt ohne Aufhören, sie strömt über in reichen Fluten. Nur muß unser Herz dürsten und sich öffnen; so weit das Gefäß unseres Vertrauens ist, so

natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret. C. 4 (6, 9).

1) Ebd. (6, 17). 2) Ebd. p. 6, 20.

3) Hoc sis tantum, quod esse coepisti, „sei (bleibe) nur das, was du geworden bist", ebd. c. 5 (7, 5).

viel schöpfen wir von der überströmenden Gnade[1]). Nicht nur wir selbst können uns auf dem rechten Weg halten, sondern auch andere auf den rechten Weg führen. Nicht nur in uns können wir den Teufel besiegen, sondern ihn auch aus andern austreiben.

Im freudigen Bewußtsein der erlangten Freiheit hält dann Cyprian wie von erhabener Bergeshöhe herab eine Musterung über die Torheit und Sündhaftigkeit all jener Bestrebungen, die in den Augen der Welt als groß und erhaben gelten[2]). Diese Umschau bestätigt es ihm dann von neuem, daß Glück und Frieden nur der zu finden vermag, der seine Augen von der Welt erhebt, und mit Gottes Geschenk ausgestattet und Gott schon ganz nahe, was bei den übrigen in äußeren menschlichen Dingen als erhaben und groß angesehen wird, in seinem *Innern* zu besitzen sich rühmt. „Nichts kann noch von der Welt erstreben und erwünschen, wer größer ist, als die Welt"[3]). Ein Rückblick aber auf die eigene Vergangenheit kann die Freude über die erlangten Güter nur steigern. „Umso mehr müssen wir lieben, was wir einst sein werden, da uns vergönnt ist, zu erkennen und zu verurteilen, was wir einst waren"[4]).

In der Schlußermahnung an seinen Freund verweilt Cyprian noch einmal bei dem Gedanken, der am Anfang seiner Ausführungen betont wurde, daß nämlich der Christ durch die Taufe eine Wohnung Gottes wird. An gold- und marmorgeschmückten Palästen werde dem Freund nichts mehr liegen, wenn er erkenne, daß für ihn das vorzüglichste Haus vielmehr jenes sei, „in welches der Herr gleichsam als in seinen Tempel eingezogen sei, in dem der hl. Geist zu wohnen begann. Dieses Haus laßt

---

[1]) Manat iugiter, exuberat affluenter: nostrum tantum sitiat pectus et pateat. Quantum illuc fidei capacis adferimus, tantum gratiae inundantis haurimus, ebd. c. 5 (7,10).

[2]) Ebd. c. 6—14.

[3]) Nihil appetere, nihil desiderare de saeculó potest, qui saeculo maior est. C. 15 (15,1).

[4]) C. 15 (15,7).

uns ausmalen mit den Farben der Sündelosigkeit, erleuchten mit dem Lichte der Gerechtigkeit ..."

2) Was hat nun dies alles mit der Einheit der Kirche zu tun? Das Wort Kirche kommt in der langen Darlegung nicht vor, aber das Einwohnen Gottes in der Seele, die Besitzergreifung der Seele durch Gott, wie sie in der Taufe sich vollzieht und wie sie in unserem Schriftchen gezeichnet wird, ist ja nach Cyprians Auffassung das eigentliche Fundament, aus dem die Einheit der Kirche als ihrem tiefsten Grunde sich entwickelt; die ganze Schilderung der himmlischen Güter in unserem Schriftchen ist nichts anderes als eine Schilderung des Reichtums, den Cyprian durch den *Anschluß an die Kirche*, durch *Eingliederung in die kirchliche Einheit* gefunden hat. Daher, wenigstens zum Teil, die begeisterte Hochschätzung dieser Einheit; er hat es *an sich selbst erfahren* und erlebt, was die Verbindung mit dieser Einheit für die Seele bedeutet. Daher denn auch der Abscheu vor allem, was diese Einheit zerstören und lockern kann. Denn er weiß es sehr wohl, daß zwar in dieser Einheit der Besitz Gottes und der Sieg über den Teufel gesichert ist, daß aber die Gefahr, der Versucher möchte dennoch sich wieder heranschleichen, die Verbindung mit der Kirche zerreißen und alles wieder zerstören, noch nicht ausgeschlossen, und daher die größte Sorgfalt für die Bewahrung der Einheit noch immer nicht zu groß ist.

3) Daß die Erinnerung an seine Taufe mit ihren innern Erfahrungen und Erlebnissen für Cyprians geistliches Leben auf immer bestimmend und entscheidend blieb, läßt sich aus seinen Schriften belegen. Auf die Gedanken, welche die Erfahrungen seiner Taufe in ihm anregten, kommt er später noch oft zurück; sie fließen ihm gleichsam von selbst immer wieder in die Feder, so daß man deutlich erkennt, wie sie ihn innerlich erfüllten und beherrschten und recht eigentlich die Leitsterne seines Geisteslebens für immer blieben.

a) Als das teuerste Kleinod, das ihm in der Taufe zuteil wurde, bezeichnet er in der Schrift an Donatus die Einwohnung Gottes in der Seele, durch welche sie Tempel Gottes wird. Er fühlte sich über das Irdische erhoben.

mit Licht und Kraft erfüllt, als Gott, der hl. Geist sich in des Getauften Seele „ergoß“[1]), sie zu seinem „Wohnsitz“ machte[2]). So lange er diesen göttlichen Gast in seinem Herzen besitzt, ist kein Rückfall in die frühern Verkehrtheiten zu fürchten, ihn also gilt es festzuhalten um jeden Preis. Natürlich stammt diese Vorstellung von dem Einwohnen Gottes in der Seele aus den bekannten Stellen des hl. Paulus, in denen er Seele und Leib des Christen als „Tempel“ Gottes bezeichnet[3]). Cyprian bedient sich auch dieses Ausdruckes gegen Ende seines Schriftchens[4]); wenn er ihn vorher nicht anwendet, so mag der Grund darin liegen, daß der eben erst bekehrte Rhetor sich noch nicht entschlossen hat, in den Ausdrücken der hl. Schrift zu reden, und beispielsweise lieber unda genetalis sagt, als lavacrum regenerationis[5]).

Nun kann man beobachten, daß es ein Lieblingsbild und -ausdruck Cyprians ist, den Christen als „Tempel Gottes“ zu bezeichnen. Weniger Bedeutung hat es, wenn er diesen Ausdruck bei Mahnungen zur Keuschheit und Jungfräulichkeit gebraucht oder ihn anwendet, wo er das entgegengesetzte Laster brandmarken will[6]); denn hier versteht sich der Gebrauch des Bildes fast von selbst. Zu bemerken ist jedoch, daß Cyprian in den betreffenden Stellen stets die Beziehung auf die Taufe hervorhebt. Außerdem wendet er den Ausdruck öfter an, wenn er von den Märtyrern redet, deren Leib zum zweiten Mal

---

[1]) Desuper se lumen infudit, coelitus spiritu hausto. Ad Donat. c. 4 (6,4); in mentes nostras . . . Dominus influxit, ebd. c. 4 (6,21); se spiritus coelestis infundit, ebd. c. 14 (15,12).

[2]) In animi oblectantis hospitio iusta operatione teneatur. Ebd. c. 4 (6,21).

[3]) 1 Kor 3,16 f: 6,19: 2 Kor 6,16.

[4]) Domum tibi hanc esse potiorem, quam Dominus insedit *templi* vice, in qua Spiritus sanctus coepit habitare. C. 15 (15,24).

[5]) Ad Donat. c. 4 (6,3). *Hartels* Ausgabe verzeichnet in dem ganzen Büchlein kein einziges Schriftzitat.

[6]) Sanctificatum corpus et *Dei templum*, de pat. c. 14 (407,23) und epist. 55 n. 26 (644,11); *Dei templa* et post confessionem sanctificata et inlustrata plus, epist. 13 n. 5 (507,22).

durch das Leiden für den Glauben geheiligt wurde[1]), oder um den Gefallenen in der Verfolgung die Größe ihres Fehltrittes klar zu machen[2]). Aber auch alle Christen mahnt er, „als Tempel Gottes zu wandeln", damit alle Welt erkenne, daß Gott in uns wohne[3]). Er fällt damit freilich einigermaßen aus dem Bilde heraus, wie es auch nicht ohne Anstoß ist, wenn er die „Tempel Gottes" ins Gefängnis sperren läßt[4]). Aber gerade daraus sieht man, wie geläufig ihm der Ausdruck geworden war. Ferner belobt er denjenigen, der vor der Verfolgung die Flucht ergriffen habe, weil er so den Tempel Gottes bewahrt habe[5]), er fordert zum Loskauf der gefangenen Christen auf, weil die Gefangenen Tempel Gottes seien[6]), und wo er den Text des hl. Paulus erklärt; diejenigen, die vom Geist Gottes getrieben werden, sind Kinder Gottes (Rom 8,12), kann er sich nicht enthalten, in seine Auslegung wieder das Bild vom Tempel Gottes einfließen zu lassen, von dem der Apostel an jener Stelle nichts erwähnt[7]). Nament-

---

[1]) Ubi (im Gefängnis) modo constituta sunt *Dei templa* et sanctificata divinis confessionibus membra vestra, epist. 6 n. 1 (481,2); membra felicia ac *Dei templa* infamibus vinculis ligaverunt, epist. 76 n. 2 (829,13), Vgl. epist. 13 n. 5 (vorige Anmerkung).

[2]) Cuius (*Dei*) *templum* sacrilega contagione violasti, laps. 35 (262,21); qui vasa sunt Domini ac *templum Dei* ne . . . feralibus cibis pollui violarique cogantur non exeunt de medio. Ebd. c. 10 (244,3).

[3]) Conversemur quasi *Dei templa*, ut Dominum in nobis constet habitare, or. dom. c. 11 (274,14).

[4]) Oben Anm. 1.

[5]) Solus non est, qui *templum Dei* servans, ubicunque fuerit, sine Deo non est, epist. 58 n. 4 (659,21).

[6]) Considerandum tamen hoc in loco fuit, *Dei templa* esse, quae capta sunt, nec pati nos . . . debere, ut diu *Dei templa* captiva sint. Epist. 62 n. 3 (699,4. 6).

[7]) Si filii Dei sumus, si *templa eius* esse iam coepimus, si accepto Spiritu sancto sancte et spiritaliter vivimus etc., zel. et liv. c. 14 (428,17). Vgl. pat. 16 (409,2): Sit patientia in pectore, . . . ut *domicilium* pacificum perseveret in corde, ubi Deum pacis delectet habitare; ebd. 19 (410,22): sicut *in quo habitat* et manet Christus patiens invenitur, ita impatiens semper existit, cuius mentem diaboli nequitia possedit.

lich aber gründet er in der Einleitung zur Schrift an die Jungfrauen seine Mahnung an alle Christen ganz darauf, daß alle in der Taufe Tempel Gottes geworden seien[1].

b) Den Christen, der durch die Taufe Eigentum Gottes geworden ist, bezeichnet Cyprian in Anlehnung an die Sprache der hl. Schrift gern als „Gottesmenschen" homo Dei[2]. Auch dieser Ausdruck, der ungefähr dasselbe besagt, wie Tempel Gottes, schließt sich an die Erfahrungen an, die in der Schrift an Donatus beschrieben werden; Cyprian fühlte sich als Gottes Höriger, nachdem der hl. Geist die Seele seiner Seele geworden war[3].

c) Über sein Bedenken, wie es denn möglich sein werde, als Christ ein ganz neues Leben anzufangen, fühlte sich Cyprian nach der Taufe durch den Gedanken beruhigt, es werde ja weiter nichts von ihm verlangt, als daß er in dem verharre, was er schon in der Taufe geworden sei: hoc sis tantum quod esse coepisti[4], mit andern Worten: den größern Teil dessen, was von dir als Christ jetzt verlangt wird, hast du schon durch freies Geschenk Gottes erlangt, als „ungezwungen, wie die Sonne ihre Strahlen aussendet, wie das Tageslicht erhellet, das Wasser bewässert, der Regen befruchtet, sich vom Himmel der Geist in die Seele herabsenkte"[5]; von dir wird jetzt

---

[1]) Scientes quod *templa Dei* sint membra nostra . . . lavacri vitalis sanctificatione purgata, hab. virg. 2 (188,12); demusque operam, ne quid immundum et profanum *templo Dei* inferatur, ne offensus sedem quem inhabitat derelinquat (188,23).

[2]) Et qui *homo Dei* et Christi esse iam coepit. Deo et Christo dignus habeatur, mortal. c. 1 (297,13); o beatum carcerem qui *homines Dei* mittit ad coelum, epist. 6 n. 1 (480,20); ut *homines Dei* ad Dominum velocius mitteret, epist. 10 n. 2 (491,9) *Dei hominem* et cultorem Dei . . . negat (Habac. 3,17) mundi huius . . . infestationibus commoveri. Demetr. c. 20 (365,12); *homines Dei,* epist. 69 n. 15 (764,16) = homo dicatus Deo, ebd. (764,21).

[3]) *Dei esse* coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret. Ad Donat. c. 4 (6,10).

[4]) S. oben S. 688 Anm. 3; vgl. mortal. c. 24 (312,21): hoc nos ostendamus esse quod credimus esse.

[5]) Donat. c. 14 (15,11).



nichts weiter verlangt, als daß du Gottes Geschenk nicht wegwirfst, es bewahrest. Dieser Gedanke muß tiefen Eindruck auf Cyprian gemacht haben, denn er wiederholt ihn noch häufig, so oft sich Gelegenheit dazu bietet. So in der Mahnrede an die Jungfrauen[1]), so namentlich in der Schrift über das Gebet des Herrn. Mit dem Vaternamen, heißt es dort, dürfen diejenigen Gott nennen, die in der Taufe Gottes Kinder zu sein begannen, wir bitten um die Heiligung des Namens Gottes in dem Sinne, daß wir, die wir in der Taufe geheiligt wurden, verharren möchten in dem, was wir geworden sind[2]). Ausdauer, sagt er später in der Schrift über die Geduld, ist notwendig, daß wir zur Vollendung bringen, was wir zu sein begonnen haben[3]), eine Mahnung, die er auch an die Bekenner im Gefängnis richtet[4]).

Weil die Taufe ein Leben verleiht, das aus sich kein Ende hat, sondern in alle Ewigkeit fortdauert und weil in diesem Sinn auch die ewige Seligkeit in der Taufe gegeben ist, so verbindet Cyprian mit seiner Mahnung, das Empfangene zum vollen Besitz zu machen, mitunter die andere, das zu bewahren, was wir einst in der Zukunft sein werden[5]), damit wir die Unsterblichkeit, die wir in der

---

[1]) Servate, virgines, servate *quod esse coepistis*, c. 22 (202,25).

[2]) Dicimus „pater noster", i. e. eorum qui credunt; eorum, qui per eum sanctificati et gratiae spiritualis nativitate reparati filii Dei *esse coeperunt* c. 10 (273,5); ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo *quod esse coepimus* perseveremus c. 12 (275,2) quales nos fecit secunda nativitate, tales vult renatos perseverare c. 23 (284,23).

[3]) Patientia necessaria est, ut id *quod esse coepimus* impleamus, de pat. c. 13 (406,23). Cf. c. 5 (400,26).

[4]) Danda opera est, ut post haec initia ad incrementa quoque veniatur, et consummetur in vobis, *quod* iam rudimentis felicibus *esse coepistis*. Epist. 13 n. 2 (505,9).

[5]) Servate *quod esse coepistis*, servate *quod eritis*. hab. virg. c. 22 (202,25). Qui in Domini luce semper sumus, qui meminimus .... *quid esse* accepta gratia *coeperimus* ... ambulare nos credamus semper in lumine, non impediamur a tenebris, quas evasimus .. Per Dei indulgentiam recreati spiritaliter et renati imitemur *quod futuri sumus*. Orat. c. 33 (294,6).

Taufe bereits erhielten, zu unserm festen Eigentum machen[1]). Auch diese Erweiterung seines Gedankens hatte Cyprian schon in der Schrift an Donat angedeutet[2]).

d) Nach seiner Taufe fühlte sich Cyprian erhaben über das rein irdische Getriebe: „nichts kann der von der Welt verlangen oder wünschen, der größer ist als die Welt", qui saeculo maior est[3]). Derselbe Ausdruck kehrt noch mehrmals in seinen Schriften wieder[4]), und ist wohl ebenfalls als Anspielung auf seine Bekenntnisse zu werten.

e) Über seine Besorgniss, der Teufel möchte später doch wieder hinterrücks von seinem Herzen Besitz nehmen, tröstet sich der eben Bekehrte durch Gedanken, die er später auch andern vorträgt. Alle unsere Kraft ist aus Gott, sagt er jetzt[5]) und wiederholt er später[6]), nichts ist zu fürchten, wenn man sich an Gott aus allen Kräften anklammert[7]); Gott, der in uns wohnt, ist eben, wie er später wiederholt mit den Worten des Apostels Johannes (1 Joa 4,4) sagt, stärker als der Teufel oder sein Anhang;

---

[1]) Ad periculum providi *accepta* immortalitate *potiamur*, unit. c. 2 (210,10). In der Taufe *fängt man an*, himmlisch zu sein, orat. c. 17 (280,2), ut qui spiritales et coelestes esse coepimus, non nisi spiritalia et coelestia cogitemus. Ebd. c. 11 (274,15).

[2]) Cf. c. 3 (6,19): futurorum indicia praenoscimus; c. 14 (15,5): in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari, . . . plus amare compellimur, quod futuri sumus etc.

[3]) Nihil adpetere, nihil desiderare de saeculo potest, *qui saeculo maior est.* Donat. c. 14 (15,2).

[4]) Qui *saeculo* et mundo *maiores esse iam coepimus*, cursum nostrum nulla saeculi et mundi cupiditate tardemus, op. et eleem. c. 26 (394,23); qui renuntiavit iam *saeculo maior* est et honoribus eius et regno, dom. orat. c. 13 (276,7).

[5]) Dei est, inquam, Dei omne quod possumus. Donat. c. 4 (6,17).

[6]) Nemo suis viribus fortis est, dom. orat. c. 14 (276,27).

[7]) Donat. c. 5 (7,4).

[8]) Non cruciatus ac tormenta devincant, *quia maior est*, qui est in nobis, quam qui est in mundo, epist. 10 n. 1 (490,18); *quia maior sit* Dominus ad protegendum, quam diabolus ad impugnandum. Ad Fortunat. c. 10 (332,5); habenti Deum nihil deerit, si Deo ipso non desit, dom. orat. c. 21 (282.27).

Gottes Wohltaten und Gnaden aber werden gespendet nach dem Maß unseres Vertrauens auf Gott[1]).

Man könnte den Vergleich zwischen den „Bekenntnissen“ Cyprians und seinen spätern Schriften noch weiter ausführen. Bezeichnend für Cyprian ist z. B. seine Auffassung des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen den Teufel, der immer wieder auf Umwegen und in Verkleidung sich einzuschleichen sucht in das Herz des Christen, aus dem er durch die Taufe vertrieben wurde[2]). Diese Gedanken spielen bereits in Cyprians Bekehrungsgeschichte ihre Rolle. Es erfüllte ihn freilich nach der Taufe ein Gefühl der Sicherheit, daß er nicht mehr fallen werde, aber daß der spätere große Bischof kein Alltagsmensch war, zeigte sich sofort auch darin, daß er auf das bloße Gefühl nicht baute, sondern nach Mitteln suchte, „damit jene Sicherheit nicht in Nachlässigkeit ausarte, und der alte Feind wieder heran- und hereinschleiche[3]).

Doch wir möchten den Vergleich nicht überspannen und zu Tode hetzen. Deshalb nur noch zwei Bemerkungen. a) In der Schrift an Demetrian spricht Cyprian zu einem Heiden, den er in Kap. 16 zur Bekehrung aufruft. Welche Schlaffheit, heißt es da, welch wahnsinnige Blind-

---

[1]) *Quantum* illuc fidei capacis adferimus, *tantum* gratiae inundantis haurimus, Donat. c. 5 (7,11); dans credentibus *tantum*, *quantum se credit capere*, qui sumit. epist. 10 c. 3 (492,6); quando unusquisque secundum dominica promissa et fidei suae merita *tantum* accipiat de Dei ope, *quantum se credat accipere*. Ad Fortunat. c. 10 (334,5); *tantum* nos posse, *quantum credimus*, testim. III c. 42 (150,11).

[2]) Sic se expugnator inimicus per artes suas inserit, sic insidiis per occulta fallentibus diabolus *obrepit*, hab. virg. c. 20 (201,18): plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter *obrepit*, unit. c. 1 (209,12); ne adversarius ubi . . . in pectus *obrepsit* etc., zel. et liv. c. 1 (419,9); *obrepit* frequenter et penetrat, et subtiliter fallens preces nostras a Deo avocat. Dom. orat. c. 31 (289,19); blanditur ut fallat, hab. virg. c. 21 (202,14); blandiente adversario atque fallente, unit. c. 3 211,24): ab initio mundi fallax semper et mendax mentitur ut fallat, blanditur ut noceat, epist. 43 n. 6 (596,4).

[3]) Ne accepta securitas indiligentiam pariat et vetus denuo hostis *obrepat*. Donat. c. 4 (7,1).

heit und Torheit, aus der *Finsternis* nicht zum *Licht* zu kommen, umstrickt von den *Schlingen* des ewigen Todes der Hoffnung auf *Unsterblichkeit* sich verschließen wollen. Was demütigst und beugst du dich vor falschen Göttern? Zum Himmel und zum Herrn schaue auf, dorthin *richte deine Augen*, suche Gott in der Höhe; damit du entbehren könnest, was unter dir ist, *erhebe dein Herz* und hefte es an Hohes und Himmlisches[1]). Man wird kaum leugnen wollen, daß Cyprian hier an seine eigene Bekehrung aus dem Heidentum dachte, die er in seinen „Bekenntnissen" als Übergang aus der *Finsternis* zum Licht[2]), als Befreiung aus den *Schlingen* der Welt und Reinigung von irdischem Schlamm zum Licht ewiger *Unsterblichkeit*[3]) beschrieben hatte, zumal da auch dort das Erheben der *Augen* von der Erde[4]) und das Öffnen der *Herzen* gegen die himmlischen Güter[5]) Umschreibungen für das Vertrauen auf Gott sind.

b) Noch einmal treten die Gedanken aus der Schrift an Donatus in der Abhandlung über Eifersucht und Neid hervor, die wohl ohne Zweifel den letzten Lebensjahren Cyprians angehört. Es war die Zeit, da seine Begeisterung für die kirchliche Einheit ihre Feuerprobe bestehen mußte, die Zeit des Ketzertaufstreites, der in doppelter Beziehung an seinen Augapfel rührte, weil er die Taufe wie die Einheit in Frage zu stellen schien. Cyprian hat die Prüfung bestanden; im Hauptpunkt, auf den alles ankommt, trotz aller scharfen Worte, auch ohne Tadel bestanden, denn er dachte nicht daran, den Novatian nachzuahmen und die Einheit der Kirche zu zerreißen.

---

[1]) (Quae) dementia, ad lucem de tenebris non venire et mortis aeternae laqueis vinctos spem nolle immortalitatis excipere . . . illuc [ad coelum atque ad Dominum] intuere, illuc oculos tuos dirige, in supernis Deum quaere. Ut carere inferis possis, ad alta et coelestia suspensum pectus attolle. Ad Demetr. c. 16 (362,7 ff).

[2]) Vgl. oben S. 687.

[3]) Implicantis mundi laqueis solvi, in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari. Donat. c. 14 (15,4).

[4]) Ebd. c. 14 (14,26; 15,13).

[5]) Ebd. c. 5 (7,10).

Jene Schrift nun arbeitet vielfach mit alten Gedanken, mit Erinnerungen an die frühern Abhandlungen ihres Verfassers; bezeichnend aber für den Seelenzustand Cyprians um jene Zeit ist es, daß Erinnerungen namentlich an die beiden Schriften über die Einheit der Kirche und an Donatus anklingen; es handelte sich eben jetzt darum, ob er den Gedanken aus diesen beiden Schriften treu bleiben wolle oder nicht.

Schon die Einleitung der Schrift über die Eifersucht enthält nach den ersten Sätzen dieselben Gedanken wie die Einleitung zur Schrift über die Einheit. Der Herr mahnte uns zur Klugheit und Wachsamkeit, heißt es hier wie da, damit nicht der Teufel von neuem Eingang in unser Herz gewinne[1]). Und weiter heißt es in der einen wie in der andern Schrift, mit besonderer Sorgfalt müsse man gegen jene Angriffe auf der Hut sein, deren Herkunft vom Versucher nicht auf der Hand liegt[2]). Der Gedanke aus der Einheitsschrift, daß man, um das Wesen einer Sache zu erkennen, auf die Geschichte ihres Ursprungs zurückgehen müsse, kehrt ebenfalls in der Abhandlung über die Eifersucht wieder[3]). Auch sonst finden sich manche Anklänge an die ältere Schrift in der jüngeren

---

[1]) Porro autem Dominus *prudentes* esse nos iussit et cauta *sollicitudine vigilare* praecepit, ne adversarius vigilans semper etc. zel., et liv. c. 1 (419,8). — Cum moneat Dominus et dicat: vos estis sal terrae (Mt 5,13), cumque esse nos iubeat . . . cum simplicitate *prudentes*, quid aliud, . . . quam providere nos convenit et *sollicito* corde *vigilantes* subdoli hostis insidias intellegere pariter et cavere, de unit. c. 1 (209,1 f). Zur Bedeutung von sal terrae vgl. Testim. III c. 87 (174,18): fideles simplices cum prudentia esse debere, wofür auf Mt 10,16; 5,13 verwiesen wird.

[2]) Quoniam frequentiora sunt tela eius, quae *latenter obrepunt*, magisque occulta et clandestina iaculatio, quo minus perspicitur, hoc et gravius et crebrius in vulnera nostra grassatur, ad haec quoque *intelligenda* et depellenda vigilemus, zel. et liv. c. 3 (420,18) insidias *intellegere* pariter et cavere, unit. c. 1 (209,6). — Plus timendus est et cavendus inimicus, cum *latenter obrepit* etc., ebd. (209,12).

[3]) Hoc eo fit, . . . dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, unit. c. 3 (212,3); ad caput eius adque ad originem recurramus zel. et liv. c. 3 (421,4).

wieder[1]). Übrigens klingen überhaupt in den Äußerungen Cyprians aus der Zeit des Ketzertaufstreites die Gedanken aus seiner Schrift über die Einheit der Kirche nach[2]). Ebenso zeigt die Schrift über die Eifersucht zahlreiche Anklänge an Cyprians „Bekenntnisse". Es findet sich wiederum das Bild von Finsternis und Licht zur Bezeichnung des Seelenzustandes vor und nach der Taufe[3]), besonders aber kehren in cap. 13 u. 14 die Bilder vom Christen als dem Tempel Gottes und die anderen Wendungen wieder, welche auch die Mahnrede an Demetrianus aus der Schrift an Donatus entlehnte[4]). Allerdings er-

---

[1]) Haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem. unit. c. 3 (211,16). Hinc adulteratur veritas, unitas scinditur, ad haereses adque ad schismata prosilitur, zel. et liv. c. 6 (423,10).

Verbis eius insistere, quaecumque et docuit et fecit, discere et facere debemus, unit. c. 2 (210,23); sequitur autem Christum, qui praeceptis eius insistit, qui per magisterii eius viam graditur, . . . qui id quod Christus et docuit et fecit imitatur, zel. et liv. c. 11 (426,22).

[2]) Was es heißt, zum Ursprung der Wahrheit und zur Quelle zurückgehen (unit. c. 3; 212,3) wird weitläufig erklärt epist. 74 n. 10 (808,5); als Beweis, daß auf Seite der Katholiken die Wahrheit ist gegenüber den Novatianern wird darauf verwiesen, daß wir ecclesiae unius caput et radicem tenemus epist. 73 n. 2 (779,19). Der berühmte Satz: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem, unit. 6 (214,23) kehrt wieder in der Form: ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem, epist. 74 n. 7 (804,24); der Ausruf: alienus est, profanus est (unit. c. 6, 214,22) ähnlich epist. 71 n. 2 (773,3): alienus in totum et profanus venit: vgl. auch schon früher epist. 55 n. 8 (630,7): profanus est, alienus est, foris est; vgl. ad Demetr. c. 22 (366,22) etc.

[3]) Si recesserunt de pectore tuo *tenebrae*, si nox inde discussa est, si caligo detersa est, si luminavit sensus tuos splendor diei, si *homo lucis esse coepisti*, quae sunt Christi gere, quia lux et dies Christus est. Zel. et liv. 10 (426,2). Zugleich fallen hier Erinnerungen an die Schrift über das Gebet des Herrn c. 35 auf; daselbst filius lucis (Lc 16,8) 293,22, sol et dies Christus est 293,24.

[4]) Ut homo iam sancto Spiritu plenus et nativitate coelesti Dei filius factus non nisi spiritalia et divina sectetur, zel. et liv. c. 13 (427,28); si filii Dei sumus, si *templa* eius *esse iam coepimus*, si ac-

scheinen die ursprünglichen Gedanken jetzt manchmal erweitert; namentlich die Beziehung auf Christus, die in der Erstlingsschrift ganz zurücktrat, ist jetzt in den Vordergrund gerückt.

Aus den gelegentlichen und sozusagen unwillkürlichen Anspielungen der spätern Schriften Cyprians läßt sich also erkennen, einen wie tiefen, nicht mehr zu verlöschenden Eindruck die innern Erlebnisse bei seiner Taufe auf ihn gemacht hatten. Wie *Augustinus* zum Lehrer der Gnade vorbereitet wurde, als er in den Kämpfen seiner Bekehrung an sich selbst die Allmacht der Gnade erfuhr, die ihn mit einem Male aus dem Schlamm der Sünde zum Entschluß des jungfräulichen Lebens erhob, so ist etwas ähnliches bei Cyprian zu beobachten. Auch er machte seine Erfahrungen über die Allmacht der Gnade, nur bezogen sie sich weniger auf die *wirkende* Gnade, die seinen Willen im Kampf zwischen Fleisch und Geist kräftigte. Die plötzliche Änderung kam vielmehr bei ihm in dem Augenblick, als er im Anschluß an die Einheit der Kirche der *heiligenden* Gnade, der Einwohnung Gottes, teilhaft wurde und sich in eine höhere übernatürliche Welt versetzt fühlte. Die tiefe Auffassung von der Einheit, die sich in seinem Wort vom sacramentum unitatis kundgibt, war damit grundgelegt, und eine Begeisterung für dieses „Geheimnis der Einheit" entzündet, die auch in den Kämpfen des Alltagslebens nicht mehr erlosch. Seine Taufe war zugleich seine Weihe zum Apostel und Kämpen der Einheit.

---

cepto Spiritu sancto sancte et spiritaliter vivimus, si de terris *oculos ad coelum* sustulimus, si ad superna et divina plenum Deo et Christo pectus ereximus, non nisi quae sunt Deo et Christo digna faciamus, ebd. c. 14 (428,17); qui regeneratione coelesti Christo consurreximus, quae sunt Christi et cogitemus pariter et geramus (vgl. Testimon. III c. 11, 122,5); ... in eo quod *esse nunc coepimus*, Christi similitudinem praebeamus. Hoc est enim mutasse quod fueras et *coepisse esse* quod non eras, ut in te divina nativitas luceat, ebd. (429,5 f). — Andere Anklänge: terreni corporis infesta labes. zel. et liv. 14 (428,10) vgl. Donat. c. 4 (6,9) c. 14 (15,5); ad viam vitae aeternae vestigiis salutaribus reformare, zel. et liv. c. 17 (431,11) vgl. Donat. c. 3 c. 5 (5,2; 7,3).

## III.

Es ist eine alte Beobachtung, daß Cyprian, wenn er von der kirchlichen Einheit redet, so oft betont, daß der Ursprung dieser Einheit wiederum ein einheitlicher ist. Von dem *einen* Petrus nimmt sie ihren Anfang (de unit. c. 4), von der *einen* römischen Kirche ist die priesterliche (bischöfliche) Einheit ausgegangen (epist. 59); es gibt eine Wurzel und einen Mutterschoß der katholischen Kirche (epist. 48) — überall also Einheit *aus* der Einheit, Einheit *wegen* des Ursprungs aus der Einheit.

In jenen Stellen hat der große Gegner aller Spaltung und Trennung mehr die äußere Kircheneinheit im Auge, die Einheit der Regierung und der Bischöfe; wenn er dagegen vom „Geheimnis der Einheit" redet, so denkt er vorzüglich an die innere Einheit, die Einheit in derselben Gnade, demselben Glauben, derselben Hoffnung. Aber auch hier betont er wiederum den einheitlichen Ursprung dieser Einheit. *Weil* nur ein Gott, nur ein Christus, *deshalb* nur eine Taufe, ein Glaube, eine Hoffnung. Aus der hl. Dreieinigkeit stammt die innere kirchliche Einheit, denn die Einheit der göttlichen Personen ist das Vorbild der Einheit in der Kirche (oben S. 680 f), und es ist ein und derselbe Geist, der in der Taufe in die Seelen einzieht, denselben Glauben und dieselbe Hoffnung in sie ausgießt und dadurch die eigentliche tiefste Grundlage der kirchlichen Einheit legt (oben S. 681 683). In der Ordnung der Heiligung geht somit alles von der dritten Person der Gottheit aus, wie in der Ordnung der Erlösung die zweite Person, der eine Christus es ist, aus dessen Fülle alle empfangen haben, indem er seine Güter seiner Braut, der Kirche, mitteilt (oben S. 683), und wie schließlich das ganze Heil aus dem Entschluß der hl. Dreieinigkeit, die Menschen zu erlösen, aus der Sendung Christi durch den himmlischen Vater seinen Ursprung nimmt. Im Sinne Cyprians läßt sich darauf hinweisen, daß auch die Einheit der drei göttlichen Personen, ihre Einheit im Besitz ein und derselben Intelligenz und desselben Willens, im tiefsten Grunde auf der Einheit des Ursprungs beruht, darauf

nämlich, daß aus dem *einen* ewigen Vater der Sohn gezeugt wird, aus Sohn und Vater der hl. Geist hervorgeht. Somit ist der Grundplan der kirchlichen Einheit und der Kirche selbst nach dem Vorbild der hl. Dreieinigkeit entworfen, auch deshalb also sacramentum unitatis.

Die bisherigen Darlegungen über das „Geheimnis der Einheit" lassen eine Folgerung zu für einen Punkt in Cyprians Einheitslehre, über den bisher die Meinungsverschiedenheit noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Manche zögern zuzugeben, daß Cyprian die kirchliche Einheit von dem *einen* Petrus ausgehen lasse; ein solcher Gedanke, meinen sie, trage den Stempel späterer Entstehung im Mittelalter offen an der Stirn, und diejenigen, welche ihn bei Cyprian finden wollten, zeigten eben dadurch, daß sie von den Spekulationen späterer Theologen sich nicht losmachen könnten und für geschichtliche Entwicklung kein Verständnis besäßen. Allein jene Auffassung ist tatsächlich die altchristliche[1]) und schließt sich der Ausgang der kirchlichen Einheit von dem *einen* Petrus nicht völlig glatt und folgerichtig an alles das an, was wir über den Ausgang dieser Einheit von der hl. Dreieinigkeit, von Christus, vom hl. Geist bei Cyprian vorgefunden haben?

Mit der Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit ersteht, diesmal in der *sichtbaren Welt*, ein neuer Ausgangspunkt der Einheit in dem *Menschen* Christus. Er, der Mensch Christus, ist es, der durch sein Leiden und seinen Tod, also durch das Werkzeug seiner menschlichen Natur, die Erlösung bewirkt; er, der Mensch Christus hat alle Gewalt erhalten im Himmel und auf Erden. Da es ihm nun gefällt, die Gewalten, die er vom Vater empfangen hat, an andere *Menschen* weiterzugeben uud durch deren Vermittlung die Erlösungsgnaden auszuteilen, was braucht es da zu verwundern, wenn er wiederum die ganze Fülle dieser Gewalten zunächst einem einzelnen Menschen, dem Apostelfürsten, mitteilt und bestimmt, daß von ihm als einem neuen Mittel- und Brennpunkt alle in der Kirche fortdauernden Gewalten und Vollmachten aus-

---

[1]) Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft 115, S. 43.

strahlen und sich fortpflanzen sollen? Natürlich reden wir hier nicht von den eigentlich apostolischen Vollmachten, die Christus nur den Zwölfen mitteilte, sondern von der nicht außerordentlichen Gewalt, welche in der Kirche bis zum Ende der Zeiten fortwirken soll, denn die eigentlich apostolischen Gewalten wurden von Christus unmittelbar dem Apostelkolleg mitgeteilt.

Der Ausgang der Einheit von dem *einen* Petrus stimmt also recht wohl zu den Gedanken, mit deren Darlegung unser Aufsätzchen sich beschäftigt. Natürlich soll nicht behauptet sein, daß Christus nicht anders hätte handeln können, daß er notwendig hätte einen einzelnen von seinen Aposteln zum Ausgangspunkt der kirchlichen Gewalt hätte bestimmen *müssen*. Allein wenn ihm eine solche Einrichtung seiner Kirche gefiel und beliebte, so paßt sie sehr wohl zu dem göttlichen Plan, daß die Kirche nach dem Vorbild der hl. Dreieinigkeit entworfen sein soll, daß die Einheit von dem *einen* Gott, dem *einen* Christus ausgeht, es ist eine weitere Stufe, auf der das sacramentum unitatis sich auswirkt.

# Das Gleichnis vom Diebe in den Evangelien und beim hl. Paulus

## (Mt 24,43 f. Lc 12,39 f. 1 Thes 5,2. 4)

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

---

Es gibt in den Paulusbriefen wenige Stellen, die eine so große Ähnlichkeit mit den synoptischen Evangelien aufweisen wie die Worte 1 Thes 5,2 f. Die Wahrheit, daß der Tag der Wiederkunft Christi ungewiß sei und somit eine ständige Wachsamkeit erfordert werde, wird vom Heilande und von seinem Apostel in derselben Form, nämlich durch das Gleichnis vom Diebe veranschaulicht und eingeschärft. Auf diese Ähnlichkeit verweist der jüngste Erlaß der Bibelkommission[1]), wenn er die Übereinstimmung betont, die zwischen der Lehre des Herrn und der Auffassung des Völkerapostels besteht bezüglich des Zeitpunktes der Parusie. Da nämlich die römische Behörde von Paulustexten spricht, die mit der Redeweise des Herrn ausnehmend übereinstimmen (*apprime consonis*), so liegt es auf der Hand, daß 1 Thes 5,2. 4 an erster Stelle gemeint sein muß[2]). Mit Recht betont die Kommission die Übereinstimmung zwischen der Lehre des göttlichen Meisters und der des Apostels und macht damit aufmerksam, wie aus jenen Worten des Evangeliums ein Licht

---

[1]) Vgl. oben S. 167 f.

[2]) Der zwischen V. 2 und 4 eingeschobene Vers 3 zeigt eine starke Ähnlichkeit mit Lc 21,34—36.

fällt auf die Denk- und Redeweise des Apostels, die, wenn andere Stellen für sich allein betrachtet würden, auf den ersten Blick wenigstens als dunkel bezeichnet werden müßte. — Die folgenden Ausführungen sollen indes zeigen, daß auch umgekehrt aus der Stelle des 1. Thessalonicherbriefes auf die Doppelstelle der Evangelien ein Licht fällt, da die kurze Wiedergabe der Worte des Herrn mehr als eine Schwierigkeit bietet, die durch die eingehendere Anwendung desselben Bildes durch den Apostel ihre Lösung finden dürfte.

Es sei im folgenden 1. auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen, die in den Worten Mt 24,42—44 = Lc 12,39 f. liegen und zugleich einige verfehlte oder ungenügende Lösungen namhaft gemacht. Dann soll 2. der Paulustext untersucht und endlich 3. gezeigt werden, wie eine demselben entnommene Auffassung geeignet ist, die Schwierigkeiten der Evangelienstellen zu lösen[1]).

## I.

Die Worte des Herrn finden sich bei Mt als letzter Teil der großen Parusierede. Es geht unmittelbar voraus die feierliche Ankündigung, daß dieser Tag nur dem Vater bekannt sei (24,36), der Vergleich mit den Zeitgenossen Noes und die anschauliche Schilderung, wie Arbeitsgenossen auf dem Felde und an der Mühle von einem gegenteiligen Lose ereilt werden. — Beim dritten Evangelisten folgt die Stelle dem Gleichnis von den wachsamen Dienern, das gleich jener die Pflicht betont, bereit zu sein für die Ankunft des Herrn. Übereinstimmend schließt sich bei beiden Evangelisten das Doppelgleichnis vom guten und bösen Hausverwalter an (Mt 24,45—51; Lc 12,42—46). Bei Mt geht unmittelbar ein Vers (42) voraus, der im Lc-Evangelium fehlt; dafür ist hier ein Wort angefügt, das

[1]) Außer den genannten 3 Stellen begegnen wir noch an 3 weiteren im N. T. demselben Bilde: 2 Petr 3,10: Es kommt der Tag des Herrn wie ein Dieb; Apok 3,3: Wenn du nicht wachst, werde ich kommen wie ein Dieb und du kennst die Stunde nicht, zu der ich komme; Apok. 16,15: Siehe, ich komme wie ein Dieb!

die kurze Rede als Parabel bezeichnet. Die Ausdrucksweise beider Evangelisten ist so übereinstimmend, daß ein gemeinsamer Text geboten werden kann, wobei durch Sperrdruck die Worte bezeichnet sind, die sich in beiden Evangelien finden. Ausdrücke, die nur bei Lc vorkommen, sind im gewöhnlichen Drucke in Klammern beigefügt, die andern nicht gesperrt gedruckten Worte finden sich ausschließlich bei Mt.

Mt 24,42—44. Lc 12,39—41. (Mt 42) Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε, ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται (Mt 43) Ἐκεῖνο (Lc 39 Τοῦτο) δὲ γινώσκετε, ὅτι, εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης, ποίᾳ φυλακῇ (Lc ὥρᾳ) ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ εἴασεν (Lc ἀφῆκεν) διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν (Lc τὸν οἶκον) αὐτοῦ. Mt 44. Διὰ τοῦτο (Lc 40) καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ (Lc ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Lc 41: Εἶπε δὲ ὁ Πέτρος· Κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας;

Nur eine Variante hat einige Bedeutung. Die Worte εγρηγορησεν αν και sind für den Mt text völlig gesichert; im Lc texte fehlen sie in der Urschrift des C. Sinaiticus und im C. Cantabrigensis, in der sahidischen Übersetzung, dem Syrus sinaiticus und curetonianus und bei den afrikanischen Vertretern der altlateinischen Übersetzung. Nach *Tertullians* Zeugnis, das unten S. 717 Anm. 1 angeführt ist, hat auch *Marcion*, der doch nur das Lc-Evangelium annahm, diese Worte ausgelassen. *Soden* erklärte die Auslassung als eine „schwach bezeugte, dennoch wohl [allen 3 Rezensionen] J—H—K zugehörige Lesart" (I 1447. 1451) und nahm die Worte in Klammern in den Lk-text auf.

Die anderen Varianten beziehen sich auf die Ausdrücke für die Zeit: im richtigen Mt-text wird V. 42 vom Tage, da der Herr kommt und V. 43 von der Nachtwache, in der der Dieb sich naht, geredet. An beiden Stellen ist in vielen Textzeugen aus Lc 39 die Bezeichnung ὥρα eingedrungen, welche sich auch Mt 44b = Lc 40b findet. — Die Lesart διορυγηναι statt διορυχθηναι in beiden Texten ist nicht genügend bezeugt und sachlich ohne Bedeutung. — Der Vers 40 des Lc-textes fehlt in einigen Minuskelhandschriften der Gruppe J η[1]. Trotz dieser ungenügenden Textzeugen will *Fr. Blaß*[2]) den Vers streichen; *Harnack* schließt sich zweifelnd an (unten S. 708).

---

[1]) 1 = δ 50; 118 = ε 346; 209 = δ 457.

[2]) Ev. sec. Lc. p. 61; Grammatik² § 50,2.



Diesen textkritischen Bemerkungen seien einige grammatikalische und sachliche beigefügt. 1) Das beiden Evangelisten gemeinsame Verspaar weist keine einzige sachliche Verschiedenheit auf. Wohl ist im ausführlicheren „διὰ τοῦτο καί“ des Mt-textes klarer als im einfachen καί bei Lc ausgesprochen, daß hier eine Schlußfolgerung vorliegt; doch ist auch das bloße καί des Lc genügend, um auf eine solche hinzuweisen. 2) Dieselbe inhaltliche Übereinstimmung besteht zwischen den drei Bezeichnungen für die Zeit: ἡμέρα, φυλακή, ὥρα. So verschieden sie in sich sind, in ihrem bildlichen Gebrauch und ihrer Beziehung aufs Weltende bedeuten sie dasselbe, nämlich die Zeit der Wiederkunft an sich, ohne sie des näheren als Tag im Gegensatz zur Nacht oder als Stunde genauer zu bezeichnen. 3) Es ist gleichgültig, ob wir die Form γινώσκετε als Imperativ auffassen „beachtet“ oder als einfachen Indikativ „ihr wißt ja“ nehmen. 4) Die Form der hypothetischen Periode, in der das Bild geboten wird, ist die irreale[1]). Es ist einerlei, ob man annimmt, daß der Herr dabei an einen bestimmten Fall eines den Jüngern bekannten gelungenen Einbruches hinwies oder nur die allgemeine Erfahrungstatsache, wie jedermann in einem solchen Falle vorgehen würde, betonen wollte. 5) Zum Ausdruck διορύσσειν „durchgraben“ vergleiche die aus dem Leben genommenen Bemerkungen von *L. Fonck*[2]). 6) Der dem Mt eigene Vers 42 beweist, daß die Ausdrücke γρηγορεῖν und ἕτοιμον εἶναι als gleichbedeutend aufzufassen sind. Man sieht sofort, daß V. 42 sich von V. 44, der die Anwendung des Gleichnisses bringt, nur in dem einen Punkte unterscheidet, daß er statt der allgemeinen, aber wörtlich zu nehmenden Aufforderung „seid bereit γίνεσθε ἕτοιμοι“ die anschauliche, aber bildlich zu fassende Anweisung bringt: „γρηγορεῖτε wachet!“ Jedenfalls beweist dieser Wechsel der zwei Zeitwörter, daß sie beide als gleichbedeutend genommen werden.

Selbstverständlich bilden die beiden Paralleltexte ein erwünschtes Versuchsfeld für die bekannten Bestrebungen, den Urtext der angeblichen Logiensammlung (Q) wiederherzustellen. Hören wir nur, was *A. Harnack*[3]) gefunden zu haben glaubt: „Diese Perikope ist besonders instruktiv, um die verschiedenen Motive zu erkennen, aus denen Lk den ihm überlieferten Text kor-

---

[1]) Weiteres *J. H. Moulton*, Einleitung in die Sprache des N. T. S. 316.

[2]) Parabeln[3] S. 555.

[3]) Die Sprüche und Reden Jesu [Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II] S. 27 f.

rigiert hat, denn fast überall erweist sich der Mt-text ihm gegenüber als der ursprünglichere. Lk ersetzt aus sprachlichen Gründen ἐκεῖνο durch τοῦτο ...; er läßt die überflüssigen Worte ἐγρηγόρησεν ἂν καί, διὰ τοῦτο .. fort ... Er setzt οἶκος für οἰκίαν ein, da jenes Wort in der Tat zutreffender ist. Er ersetzt ... φυλακή durch ὥρα, weil der Dieb doch nicht nur in einer φυλακή kommt, sondern zu jeglicher Stunde. Nur das ahne ich nicht, warum er εἴασεν mit ἀφῆκεν vertauscht hat; εἴασεν ist aber gewiß die ursprüngliche LA, denn ἐάν findet sich bei Mt überhaupt nur hier, während es Lk öfters bietet (10mal im Ev und Act). Endlich hat Lk aber noch zwischen den 44. u. 45. Vers bei Mt die Worte eingeschoben: Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος ... Sie durchbrechen den Zusammenhang der Rede, die nur scheinbar hier einen Hiatus aufweist, und entsprechen dem Stil und der Art des Lukas, der ‚auf Adressen Wert legt' ... Der V. 44 ist in Lk vielleicht Zusatz aus Mt. Dann hat man keine Gewähr, daß er in Q gestanden hat".

Was diese vergleichenden Bemerkungen beweisen, ist das eine, daß Lk nicht der erste Evangelist ist, sondern sich auf Vorgänger stützen konnte, und daß er seine Quelle, das aramäische Mt-Evangelium, freier benutzen durfte als ein Übersetzer. Die Übereinstimmungen unserer Evangelien lassen sich ebenso gut erklären durch eine Abhängigkeit des Lk von einem aramäischen Originale des ersten Evangeliums, das mit diesem inhaltlich sich deckt, als durch eine Verarbeitung der ganz unbestimmten, von niemandem gesehenen, kautschukartig jeder Kritik sich fügenden Quellenschrift.

Doch die Stelle hat zu schwereren Einwürfen Anlaß geboten. Die erste Schwierigkeit besteht in der Wahl des Bildes. Man findet es unschicklich, daß der Heiland sich selbst mit einem Diebe verglichen haben soll.

*Jülicher* bringt diesen Einwurf (II 742) in folgender Form vor: „Hier mag nun peinlich auffallen, daß das Kommen des Menschensohnes mit einer so unangenehmen Überraschung wie das Kommen eines Diebes sie bereitet, verglichen worden sein soll. Ein achselzuckender Hinweis auf den Spruch vom Aas und den Geiern [Mt 24,28; Lc 17,37] hebt das Befremden noch nicht". *Jülicher* nimmt ferner noch Anstoß an der „Kaltblütigkeit, mit der es [unser Gleichnis] den Menschensohn wie einen Dieb an seinen Getreuen handelnd denkt" (ebd.).

Desgleichen betont *Bernhard Weiß* in der ersten Auflage seines Evangelienkommentars[1]): „Hier kann die Beziehung auf die

[1]) Die 4 Evangelien S. 369.

Parusie nur allegorisierende Anwendung sein, da sonst der Menschensohn mit dem Diebe verglichen wäre"[1]). Schon früher hatte *Olshausen* daran Anstoß genommen: „Es läßt sich nicht absehen, weshalb zur Bezeichnung des Plötzlichen [der Wiederkunft Christi] nicht eine edlere Vergleichung gewählt ist, deren sich so viele anbieten mußten"[2]). Unter demselben Eindrucke scheinen bereits die Schreiber der Handschriften A und B (δ 4 und δ 1) und der Verfasser der bohairischen Übersetzung bei der Stelle 1 Thes 5,4 gestanden zu haben, wenn sie statt der gesicherten Lesung: „daß der Tag des Herrn euch nicht wie ein Dieb (ὡς κλέπτης) anantreffe, geschrieben haben: „euch nicht als Diebe antreffe" (ὡς κλέπτας). Diese Lesart ist durch die zwei Verse zuvor gegebene: „ὡς κλέπτης", die nur vom Tage des Herrn selbst zu verstehen ist, widerlegt.

Der gläubige Schrifterklärer wird diese Schwierigkeit von vornherein nicht besonders tragisch nehmen. Für den realistischen Sinn des Judenvolkes bot ein solcher Vergleich ebenso wenig Anstoß und Befremden wie die Stelle Ps 77 (78), 65: „Adonai erwachte wie ein Held, wie ein Starker, der vom Weine bezwungen war". Trotzdem aber bleibt zu beachten, was der hl. Paulus getan hat, um jeden Schein einer Schwierigkeit zu entfernen, die in einer ungebührlichen Auslegung gegeben werden konnte.

Etwas ernstere Beachtung verdient die zweite Schwierigkeit und dies gerade auch deswegen, weil sie vielfach den katholischen Exegeten gar nicht aufgefallen ist. Sie liegt darin, daß die Verse einerseits eine Schlußfolgerung in Form eines Syllogismus vorlegen, andererseits demselben die Folgerichtigkeit nicht zuzukommen scheint.

Daß die beiden Evangelisten hier eine Schlußfolgerung vorlegen wollen, ergibt sich 1) aus den einleitenden Partikeln. Das διὰ τοῦτο καί bei Mt sagt, daß die im folgenden Verse vorgelegte Wahrheit sich aus der vorher ausgesprochenen ergibt; in gleicher Weise drückt das καί bei Lc aus, daß in beiden Fällen dasselbe

---

[1]) In der 2. Auflage sind diese Worte durch folgende ersetzt: „Wir sehen aus der ältesten Überlieferung, wie früh dieses Gleichnis auf die Wiederkunft des Herrn angewandt wurde, die auch so unvermutet kommt wie der Dieb in der Nacht" (Das Neue Testament I[2] S. 373.

[2]) Bibl. Kommentar I[4] S. 626.

gilt. Dies ergibt sich auch aus dem von beiden Evangelisten gebrauchten kausalen ὅτι. 2) Zum nämlichen Ergebnis führt die Übereinstimmung der Begriffe ἔρχεσθαι, γρηγορεῖν und ἕτοιμον εἶναι, die durch den Gegensatz ᾔδει — οὐ δοκεῖτε ergänzt wird.

Somit haben wir den Obersatz im ersten gemeinsamen Verse zu suchen, der das Bild vom wissenden und wachenden Hausvater bringt (Mt 43. Lc 39). Als Untersatz ist anzusehen der zweite Teil des zweiten Verses (Mt 44b. Lc 40b): „Der Menschensohn kommt, wenn ihr es nicht ahnt". Ihm wird der Schlußsatz unmittelbar vorausgeschickt (Mt 44a. Lc 40a: „[Deswegen] sollt auch ihr bereit sein". Beim hl. Mt wird überdies der Schlußsatz und der Untersatz zweimal ausgesprochen (V. 42: „Wachet, da ihr nicht wißt, wann der Menschensohn kommt").

Dem prüfenden Leser ist gewiß nun die Hauptschwierigkeit bereits zum Bewußtsein gekommen: Wie kann der göttliche Heiland zuerst mit solchem Nachdruck auf das bestimmte Wissen des Hausvaters hinweisen, das ihn zum Wachen veranlaßt, dann ein entsprechendes Wissen der Gläubigen ausschließen und endlich aus beiden Prämissen für diese die entsprechende Pflicht der Wachsamkeit ableiten? Wir hätten eine Schlußfigur mit einem bedingten Obersatze: Wenn A ist, ist B; der Untersatz lautet: Nun aber ist A nicht vorhanden[1]). Nach den Gesetzen der Logik folgt aus den beiden Prämissen entweder gar nichts oder das gerade Gegenteil, letzteres dann, wenn wir den Obersatz als eine „*condicio sine qua non*" auffassen. Er würde dann lauten: „Der Hausvater würde dann und nur dann wachen, wenn er die Stunde kennt. Ihr kennt sie nicht, also braucht ihr nicht zu wachen".

Diese Schwierigkeit ist wohl deshalb häufig nicht beachtet worden, weil im Untersatze nicht schlechthin „denn ihr wißt nicht die Stunde (οὐκ οἴδατε, ᾗ ὥρα ἔρχεται)" zu lesen ist, sondern „er kommt zu einer Stunde, wo ihr es nicht glaubt" „ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ . . . ἔρχεται". — Allein trotzdem bleibt die Schwierigkeit, da, wie bereits

[1]) „Wenn der Hausherr die Stunde kennt, würde er wachen; Ihr kennt sie nicht". Also?

betont wurde, bei Mt im vorausgeschickten V. 42 zu lesen ist: ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται. Sodann ist im Urteil: „er kommt zu einer Stunde, wo ihr es nicht erwartet“ das Urteil eingeschlossen: „ihr kennt nicht die Stunde, in der er kommt“. Im konträren Urteile ist ja das kontradiktorische enthalten, und wenn die Stunde als positiv unerwartet hingestellt wird, wird sie zugleich für unbekannt erklärt. — Es besteht also vorderhand die Schwierigkeit zu recht: Wie kann aus dem Wissen des Hausherrn einerseits und dem Nichtwissen der Gläubigen andrerseits die entsprechende Pflicht der Wachsamkeit abgeleitet werden? Ist es nicht wenigstens für den erstrebten Zweck, zur Wachsamkeit aufzumuntern, störend, wenn der Herr auf ein Beispiel aus dem Leben verweist, in dem gerade die gegenteilige Voraussetzung obwaltet?

Bereits *Cajetanus* hat die Schwierigkeit der Stelle wohl gefühlt: „Sed quorsum haec parabola? Videtur enim dissonare proposito. Nam excusatoria apparet patrisfamilias et consequenter nostri, utpote qui nescimus, qua hora filius hominis veniet“[1]). Heute betont besonders *A. Jülicher* diese Schwierigkeit: „In seinem [des Mt] Zusammenhange [V. 42] ist die Unordnung unleugbar; das Gleichnis müßte da lauten: Wenn der Hausherr nicht weiß, wann der Dieb kommt, so wacht er unablässig, resp. er sorgt für ununterbrochene Bewachung und verhindert so das Eindringen des Diebes ins Haus“ (II 142)[2]).

Desgleichen macht *Jülicher* (S. 140 f) aufmerksam auf den ganz entgegengesetzten Einfluß, den „die Ungewißheit der verhängnisvollen Stunde“ ausübt: „in V. 43 hat sie die Wirkung, daß der Diebstahl glänzend gelingt, in V. 44, daß die Jünger nicht überrascht werden“.

Wenn hiebei vorausgesetzt wurde, daß in unserer Parabel ein Beweisverfahren vorliegt, so ist klar, in welchem Sinne diese Voraussetzung zu nehmen ist. An und für sich ist ja ein Gleich-

---

1) In Mt 24,43.

2) Es sei nur im Vorbeigehen darauf hingewiesen, wie wenig diese Textverbesserung am Platze ist. Von einem Wachen durch andere kann im Bilde keine Rede sein, weil der Herr eine persönliche Pflicht, die durch ureigene Tätigkeit jedes seiner Jünger (Mc 13,37) zu erfüllen ist, einschärfen will. Ein persönliches Wachen durch mehrere Nächte aber ist dem Bilde ganz entgegen.

nis nicht ein Mittel zum Beweise einer übersinnlichen Wahrheit, sondern es dient nur dazu, sie zu veranschaulichen. Wenn z. B. die Sämannparabel als Beweis verwendet würde, so wäre eine *petitio principii* begangen — es handelt sich dann eben darum, ob im fraglichen Punkte sich Bild und Wahrheit, Natur und Übernatur tatsächlich entsprechen. Allein in vielen Fällen wird durch ein Gleichnis nur eine allgemein gültige Wahrheit veranschaulicht, die auch für den zu beweisenden Satz gilt. So beleuchtet das Doppelgleichnis vom Schatze und von der Perle die allgemeine, in sich evidente und darum keines weitern Beweises bedürftige Wahrheit: Wer etwas recht Kostbares und äußerst Nutzbringendes gefunden hat, würde unvernünftig handeln, wenn er nicht alle Mittel zum Erwerbe desselben hingeben würde. In dieser Wahrheit und nicht im Vorgehen des Schatzfinders als solchem liegt der Beweis für die Pflicht, sich den Besitz des Himmelreiches zu erwerben. Ein ähnlicher Beweis liegt hier vor. Das Vorgehen des Hausvaters bringt die von selbst einleuchtende Wahrheit zum Bewußtsein: Jeder, der durch einen unerwarteten Besuch überrascht Schaden leiden würde, wird diesem Schaden durch entsprechende Wachsamkeit abzuwenden suchen, sobald er sich dieser Gefahr bewußt wird.

Die Schrifterklärer, welche wenigstens dunkel auf diese Schwierigkeit aufmerksam wurden, scheiden sich in drei Gruppen: die einen suchen die anscheinend mangelnde Folgerichtigkeit durch eine Erweiterung des Gedankens herzustellen, andere stellen es überhaupt in Abrede, daß hier eine Schlußfolgerung vorliegt; schließlich wurde die Schwierigkeit als unlöslich erklärt und zu einer Verstümmelung des Textes die Zuflucht genommen.

Zunächst kommen hier jene Lösungsversuche in Betracht, welche die zwei Verse als einen wahren Syllogismus ansehen und seine Gültigkeit zu stützen suchen durch eine weitere Auffassung eines der Begriffe des Obersatzes. Auf so einer breiteren Grundlage würde sich dann der Untersatz richtig anfügen und die gezogene Schlußfolgerung ergeben. Der Reihe nach hat man dies mit den Begriffen „zu welcher Stunde“ „kommen“ und „wachen“ versucht.

Eine Form dieser Auffassung hat *A. Jülicher* (II 139), freilich ohne ihr eine besondere Bedeutung beizumessen,

angedeutet: im Obersatze soll nicht vom Wissen einer bestimmten Stunde, zu der der Dieb kommt, die Rede sein, sondern die Stunde habe im vornherein für unbestimmt zu gelten. „Ποίᾳ [steht] hier [Mt 24,43] so wenig wie 42 . . . = *quali*, zu was für einer Zeit, sondern ‚*qua*‘; im spätern Griechisch werden die *casus obliqui* von τίς, besonders adjektivisch bei Sachen, nicht gern verwendet, sondern durch ποῖος ersetzt. Vgl. LXX 2 Reg 15,2. Tob 5,8. 10 [sollte heißen 5,9. 11]“. Demnach würde der Beweis des Herrn lauten: „Der Hausbesitzer würde wachen, wenn er wüßte, daß ein Dieb einmal kommen würde, obgleich er die Stunde nicht erfahren kann. Ebenso müßt ihr wachen, denn der Herr kommt gewiß einmal, freilich könnt ihr nichts Genaueres über die Stunde erfahren“.

Dieser Ausweg erweist sich indes als völlig verfehlt. Denn 1. ist die Auffassung von ποῖος als *Pronomen indefinitum* durch den bei Mt vorausgehenden Vers ausgeschlossen, in dem es heißt: „ihr wißt nicht ποίᾳ ἡμέρᾳ der Herr kommt“. Hier ist ποῖος als bestimmtes Pronomen gefaßt — sonst wäre das „nicht“ auszulassen gewesen und es müßte heißen: „ihr wißt, daß der Herr an einem uns unbekannten Tage kommen wird“. 2. Die grammatikalische Voraussetzung *Jülichers* trifft fürs Neue Testament nicht zu. An keinem der 31 Fälle, in denen sonst ποῖος vorkommt, ist es unbestimmt genommen, sondern immer kommt es auf die Bestimmtheit nach Individuum oder Eigenschaft an. Darum ist dieser Gebrauch in den Grammatiken fürs N. T. nicht angeführt[1]). Dasselbe gilt von den 3 alttestamentlichen Stellen, die der Marburger Gelehrte anführt: „ἐκ ποίας φυλῆς σὺ εἶ;“ ist eine Frage um die Bestimmung des Stammes des Angesprochenen. 3. Die Parallelstelle Apok 3,3: „du weißt nicht, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σε“ bestätigt diesen Beweis.

Ein ähnliches Ergebnis ist dem Versuche beschieden, das Wort „ἔρχεσθαι“ im Bilde in einem weiteren Sinne zu nehmen: „Der Hausherr würde wachen, wenn er wüßte, daß

---

[1]) *Blaß*[2] § 50,6. *Blaß-Debrunner* § 64,4; 298. 301. *L. Rademacher* S. 63 f.

der Dieb ‚umgehe‘, ‚auf Beutezügen begriffen sei‘“. Aus diesem Grundsatze würde sich für uns folgerichtig die entsprechende Pflicht ergeben, da ja wir wissen, daß der Herr immer ‚umgehe‘ = zu kommen bereit sei. — Diese Lösung scheitert an demselben Grunde wie die vorige: da auch vom Menschensohne das Wort ἔρχεσθαι gebraucht ist und ihm derselbe Sinn zukommen muß in den zwei benachbarten Sätzen, so würden wir die Aufforderung in folgender Form erwarten: „Wachet auch ihr, da ihr wißt, daß der Menschensohn sich zu kommen anschickt“ und nicht die im hl. Texte vorliegende: „Wacht, denn er kommt, wenn ihr es nicht erwartet“.

Soviel ich sehe, nimmt man für gewöhnlich zu einer weitern Fassung des Begriffes „wachen“ im Bilde die Zuflucht. Der Hausherr soll nicht nur dann wachen, wenn er eine bestimmte Kunde von einem Überfall hat, sondern er wird auch über diesen Fall und diese Zeit hinaus sich bereit halten.

Am besten hat wohl *Th. Zahn* diese Erweiterung des Bildes durchgeführt. Im Gleichnisse sei von einem einzelnen, bereits der Vergangenheit angehörigen Falle eines gelungenen Einbruches die Rede. Dies mache aber für den Herrn nur einen Teil des Bildes aus; der wichtigere liege im Verhalten des geschädigten Eigentümers für die Zukunft und aus diesem leite der Heiland seine Lehre ab. „Die Lehre, welche der Hausherr für die Zukunft daraus ziehen könnte, wäre die, daß er, wo überhaupt Einbruchsdiebstähle zu erwarten sind, die ganze Nacht und alle Nächte wach bleibt. In der Tat ermahnt Jesus demgemäß die Jünger . . . beständig sich bereit zu halten . . . Sie wissen nicht nur nicht, wann er kommt, sondern gerade dann, wenn sie es nicht vermuten, wird er kommen“[1]).

Es seien noch einige weitere Beispiele vorgelegt, gerade um die Verlegenheit der Erklärer zu zeigen, die sie indes kaum je offen eingestehen. *P. Schegg* bedient sich zur Umschreibung folgender Worte: „Wenn der Hausvater erfährt, daß Diebe etwa um die zweite Nachtwache, d. i. um Mitternacht sein Haus bedrohen, so steht er nicht kurz vor Mitternacht auf und legt sich, sobald die zweite Nachtwache vorüber ist, wieder nieder, sondern er bleibt auf, eingedenk, daß der Dieb früher oder später auch kommen

---

[1]) Mt² S. 667.

kann, denn die Kenntnis, die er hat, da Diebe sich nicht selbst ankündigen, kann nur eine ungefähre sein, zumal es in der Absicht des Diebes liegt, zu überraschen. Nun wird uns die Übertragung nicht mehr schwer werden. Die Apostel wissen auch nach den Zeichen, die Jesus angegeben hat (vgl. V. 32) und nach seinen Worten „Wahrlich, sage ich euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen", ungefähr die Nachtwache, da der Herr kommen wird; da sie aber auch wissen, daß er jedenfalls wie ein Dieb unvermutet kommt, so müssen sie nach dem Beispiele des Hausvaters zuvor und hernach die ganze Nacht wachen, d. i. auf seine Ankunft immer bereit sein"[1]). Ähnlich umschreibt *G. L. Hahn* die Stelle: „Die besagten Knechte bedürfen einer dauernden Wachsamkeit, weil sie den Fall ins Auge fassen müssen, daß ihr Herr zu einer Zeit kommt, die mit ihrer Voraussetzung nicht übereinstimmt"[2]). Desgleichen bereits *J. A. Bengel:* „In corporalibus vigilantes sumus, etiamsi pars noctis ignoretur, modo sciatur fore hanc noctem vel aliquam ex proximis"[3]).

Eine Reihe von Schrifterklärern hilft sich dadurch, daß sie das Wort wissen mit „vermuten" übersetzen. „Wenn es auf Gottes weiter Welt kein Menschenkind gibt, das nicht, wenn es den Dieb vermutet, seine ganze Nachtruhe opfert, um sein zeitliches Gut zu wahren, um wieviel mehr mußt du wachsam sein"[4]). Andere wollen gefunden haben, im Gleichnisse werde betont, die Jünger „wissen, daß der Herr kommt, aber nicht wann er kommt"[5]).

Alle diese Erklärungen sind aus einem doppelten Grunde abzulehnen.

1. Die Pflicht zu wachen wird durch das Bild als zeitlich begrenzt, von der bestimmten Erkenntnis der geplanten Stunde abhängig, d. h. als mit ihr kommend und

---

[1]) Mt III 283 f. Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeit einzugehen, welche die angeführte Stelle Mt 24,34 bietet; jedenfalls folgert der Herr nicht: „ihr kennt die Zeit der Parusie ungefähr, also müßt ihr wachen", sondern er sagt: „ihr kennt sie nicht".

[2]) Lc II 183.

[3]) Gnomon N. T. p. 157.

[4]) *Jakob Schäfer,* Die Parabeln des Herrn S. 487.

[5]) *P. Schanz,* Mt S. 490. — Demnach würde der Beweis lauten: Der Hausvater wacht, wenn er weiß, daß ein Dieb kommt. Nun aber wißt ihr, daß der Menschensohn kommen wird, also müßt ihr auch wachen. — Man sieht, daß hier der Wortlaut des Evangeliums wesentlich abgeändert ist.

mit ihr vergehend hingestellt. Der Herr will die Pflicht der ständigen Wachsamkeit, der man sich nie entziehen darf, einschärfen. Also ist die Verbindung von Bild und Lehre noch nicht hergestellt.

2. In all diesen verschiedenen Formen der Umschreibung wird ein dem Evangelium fremdes Glied in den Wortlaut eingeschoben, und zwar gerade dasjenige, auf das alles ankommt. Es wäre aber ebenso mißlich anzunehmen, daß der Herr den springenden Punkt nicht hervorgehoben, oder daß die Evangelisten gerade ihn übergangen und so das Bild aus einem Mittel der Veranschaulichung zu einer störenden Vorstellung verkehrt hätten[1]).

Mit dieser Art einer erweiternden Umschreibung berührt sich die Erklärung des hl. *Johannes Chrysostomus*, welche das schwierige Glied — die Erwähnung unseres Nichtwissens — übergeht: „Wie der Hausvater der Gefahr entginge, wenn er um sie wüßte, so werdet auch ihr der Gefahr entgehen, wenn ihr bereit seid"[2]). Obgleich es eine große Übertreibung ist, wenn *A. Jülicher* dem Heiligen vorwirft, daß er damit „den Gipfel der Hülflosigkeit erklimmt" (II 141), so dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß die Schwierigkeit durch diese Deutung nicht gelöst, sondern umgangen ist.

---

[1]) *A. Jülicher* will in der „Quelle" folgenden Gedanken finden: „Wie der Hausherr, da er nicht weiß, wann der Dieb kommt, sich nicht schützen kann — kennte er die Stunde, so würde er es wahrhaft tun — so könnt auch ihr, weil ihr die Stunde nicht kennt, euch vor ihr nicht schützen. Ihr müßt euch darin ergeben, daß sie euch überrascht und sonach alle Kräfte darauf wenden, daß sie euch nichts anhaben kann". Man findet es begreiflich, daß *Jülicher* sofort gegen diesen seinen Fund die Waffen seiner Kritik zu kehren sich genötigt sieht.

[2]) Ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνος, εἰ ᾔδει, διέφυγεν ἄν, οὕτω καὶ ὑμεῖς, ἐὰν ἦτε ἕτοιμοι, διαφεύξεσθε. In Mt hom. 77,3. MSG 58,705. — Im vorausgehenden findet der hl. Kirchenlehrer eine tadelnde Gegenüberstellung vom klugen Vorgehen des Hausvaters und dem unvernünftigen Handeln der Jünger durch den Herrn ausgesprochen: „Jene wachen, wenn sie den Dieb erwarten. Ihr aber wacht nicht, obwohl ihr wisset, daß er kommt und sicherlich kommt".

Es darf angesichts dieser erfolglosen Bestrebungen nicht Wunder nehmen, wenn andere Bibelerklärer darauf verzichten, die behandelten Verse ins feste Gefüge einer Schlußfolgerung zu bringen, ja dies in Abrede stellen.

Hieher gehört zunächst jene Auffassung, welche die beiden Verse völlig trennt und das Gleichnis vom Diebe nicht auf die Ankunft des Herrn, sondern auf das Kommen anderer unlieber Gäste, nämlich des Todes oder das Auftreten des Teufels bezieht. Damit wäre zugleich der Anstoß in der Wahl des Bildes behoben.

Nach dem Zeugnisse des *Tertullian*[1]) hat *Marcion* im Diebe den Demiurgen erblickt. — In der Folgezeit wurde vielfach eine Beziehung auf den Teufel gefunden, so vom hl. *Hilarius*[2]). — Der hl. *Joannes Chrysostomus* hat an den Tod gedacht[3]), desgleichen der Verfasser des „Opus imperfectum“ an den „Angelus mortis“[4]).

Indessen dürfte es nahe liegen, in diesen und ähnlichen Väterstellen keine Erklärung des Gleichnisses, sondern nur eine Anwendung zu erblicken, welche durch den erwähnten auffallenden Charakter des Bildes veranlaßt wurde. Dies gilt namentlich von der Beziehung desselben auf den Tod, in dem doch zugleich der Herr kommt.

Daß sie als Erklärung nicht in Frage kommt, ist durch die beide Verse zu einem einheitlichen Gedankengang verbindenden Partikeln καί und διά τοῦτο erwiesen, bei Mt außerdem durch V. 42.

Mehr Aussicht auf Erfolg könnten verschiedengeartete Bestrebungen bieten, welche in den vorliegenden Versen den Beweis aus der Ähnlichkeit auf einige Punkte be-

---

[1]) In sequenti quoque parabola [Marcion] satis errat, qui furem illum, cuius horam si pater familias sciret, non sineret suffodiri domum suam, in personam disponit Creatoris. Adv. Marcionem l. 4. c. 29. MSL 2,433 f. CSEL 47,521, 14—17.

[2]) In Mt c. 26,6 MSL 9,1058 B. Im Römischen Breviere ist die Stelle: „furem enim esse ostendit diabolum“ in der Variante „ostendit zabulum“ vorgelegt (Commune Conf. Pont. 2° loco. Zum Worte zabulus vgl. *Forcellini* IV 501 b, *Du Cange* VIII 425 c.

[3]) MSG 58,705.

[4]) MSG 56,926.



schränken, im wesentlichsten Stücke aber keinen Beweis erblicken, sondern eine Veranschaulichung der Wahrheit durch einen Gegensatz. Wohl liegt hier, wie der hl. Petrus in seiner nur von Lc (V. 41) erwähnten Zwischenfrage richtig voraussetzt, eine παραβολή vor, in der eine übersinnliche Wahrheit durch ein aus dem Menschenleben genommenes Gleichnis veranschaulicht wird: die Gefahr beim Überraschtwerden und die Notwendigkeit einer Vorsorge findet sich in gleicher Weise beim Besuche eines Diebes wie bei der Wiederkunft des Herrn. Allein darüber hinaus soll ein Gegensatz bestehen und betont werden, der uns eine wichtige Wahrheit zum Bewußtsein bringt: im irdischen Leben darf die Wachsamkeit sich auf die Zeit beschränken, die man als vom Diebe gewählt in Erfahrung gebracht hat, in der Sorge ums Seelenheil, in der Erwartung des Herrn kann man nicht von einer derartigen Kenntnis ausgehen, weil sie uns nie zuteil wird. Wir hätten also ein Gleichnis vor uns, das mit den von *P. Fiebig* aus der Mechiltha zusammengestellten Stellen, die eine „Verdeutlichung durch Verschiedenheiten" bringen[1]), übereinstimmt. Im Evangelium findet sich etwas Ähnliches in der Rede von den Königen der Völker und ihrem anmaßenden Vorgehen, auf das die Jünger als abschreckendes Beispiel (Lc 22,25 f) verwiesen werden.

In dieser Voraussetzung hätten wir etwa folgenden Gedankengang vorgelegt: Es ist ein von jedermann beobachtetes Gebot der Klugheit, auf Grund einer sichern Erkenntnis von einer bevorstehenden Gefahr auf der Hut zu sein. Im Reiche Gottes ist mehr erfordert. Da gilt es zu wachen auch ohne eine derartige Sicherheit, und gerade darin zeigt sich die geistige Reife des Christen. Würde er nur eine sicher erkannte Gefahr durch Wachsamkeit abwehren, so könnte man dasselbe sagen, wie vom Lieben der Freunde „Tun das nicht auch die Zöllner?" (Mt 5,46), vom Vergelten des Grußes: „Tun das nicht auch die Heiden?" (ebd. V. 47) und vom Borgen mit

---

[1]) *P. Fiebig*, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu. Tübingen 1904. S. 64—73.

Hoffnung auf Wiedererstattung: „Auch die Sünder leihen sich gegenseitig Geld, um gleiches wieder zu erlangen" (Lc 6,34). — Es wäre also hier ein Beispiel, wie im Reiche Gottes die Forderungen der natürlichen Billigkeit durch höhere Ansprüche vom Herrn überboten wurden.

Derselbe Gedanke liegt folgender Umschreibung zu Grunde: Im irdischen Leben ist es möglich, die Stunde einer durch einen Dieb bevorstehenden Gefahr im Voraus zu erfahren. Ein Hausherr kann z. B. durch Bestechen der Spießgesellen eines Diebes, durch unvorsichtige Äußerungen desselben sich die Kunde verschaffen, zu welcher Stunde der Nacht ein Überfall geplant ist. Würde ihm dies gelingen, so würde er selbstverständlich auf der Hut sein und seine Gegenmaßregeln treffen, keineswegs aber würde er sich unter solchen Umständen zur Ruhe begeben. Andrerseits aber wäre es des Guten zuviel, ja schlechthin unvernünftig und ein an Verfolgungswahn grenzendes Beginnen, ohne eine derartige Kenntnis von einem beabsichtigten Einbruche ähnliche Vorsichtsmaßregeln zu treffen auf die bloße Möglichkeit hin, zur nächtlichen Stunde mit dem Besuche eines Diebes überrascht zu werden. Der Hausbesitzer kann demnach seine Wachsamkeit auf jene Stunde beschränken, die ihm als vom Diebe ausersehen bekannt ist. — Anders muß im Geistesleben vorgegangen werden. Die Stunde der Ankunft des Herrn läßt sich auf keine Weise erraten, ja der Herr wird gerade eine solche Zeit wählen, an die niemand gedacht hat. Also dürfen wir unsere Wachsamkeit nicht auf eine bestimmte Zeit beschränken, sondern wir müssen uns jederzeit bereit halten[1]).

In dieser Auffassung würde die Ähnlichkeit sich ausschließlich auf die zwei Punkte beziehen, daß 1) ein Überraschtwerden vom wiederkehrenden Herrn ebenso schädlich ist als ein Überrumpeltwerden durch einen Dieb, und daß 2) beide Gefahren nur durch eine entsprechende Wachsamkeit abgehalten werden können. Betreff der Zeit dieser Wachsamkeit aber besteht ein Gegensatz: im irdischen Leben ist es eine zeitlich beschränkte entsprechend der Möglichkeit eines Voraussehens und der rein natürlichen Ver-

---

[1]) *E. Klostermann* kommt zum Ergebnis: „Der Zusammenhang ist vielleicht doch so richtig: Der Hausherr, der die Stunde des Einbruches vorher gewußt hätte, würde sich gewiß (zu der Zeit) wach gehalten haben — so müßt ihr die ganze Nacht wach bleiben, weil ihr die Stunde eben nicht wißt". Handbuch zum NT II S. 325.

nunft, im Reiche Gottes aber erheischt sowohl das undurchdringliche Dunkel, welches die Zeit der Parusie umhüllt, als auch die höhere Pflicht eine beständige Wachsamkeit.

Auf diese Lösung verweist — wenn auch nur andeutend — *Hugo Grotius.* „Facile est, inquit Christus, praecavere periculum unius ac praefiniti temporis“ [1]). Ihm folgte *Bisping* [2]). „Da würde es etwas Leichtes sein, zur rechten Zeit wachsam und zum Empfange des Diebes bereit zu sein“. Ebenso *de Wette:* „Was sie erkennen sollen, ist, daß es leicht ist, wachsam zu seyn, wenn man die Zeit weiß, auf die es ankommt, schwer aber, wenn man sie nicht weiß“ (z. St. Mt 24,42). „Ihr habt“, so hat bereits *F. Bleek* die Stelle erklärt, „umso stärkere Aufforderung zur Wachsamkeit, weil euch verhüllt ist, wann die Ankunft des Herrn erfolgen wird, so wenig wie ein Hausvater weiß, wann es einem Diebe gefallen wird zu versuchen, in sein Haus einzubrechen .. [Wenn er es wüßte], würde es ihm etwas Leichtes sein, zur rechten Zeit .. bereit zu sein“ [3]).

Allein eine jede derartige Erklärung des Textes scheitert daran, daß kein Wörtchen irgend einen Gegensatz, der im springenden Punkte zwischen Bild und Wahrheit obwalten soll, andeutet. Das καί beider Evangelisten fordert ebenso entschieden wie das διὰ τοῦτο bei Mt, daß wir das im irdischen Leben geltende auf das Seelenheil direkt anwenden, daß also die Beweisführung keinen Gegensatz, sondern eine Übereinstimmung voraussetzt.

Höchstens könnte man in dem vorausgeschickten „ἐκεῖνο δέ“ bei Mt, das etwas Fremdes, Abwesendes einführt, eine leise Andeutung eines Gegensatzes im springenden Punkte der Beweisführung erblicken. Allein dies Pronomen wird vielmehr völlig befriedigend erklärt durch den Gegensatz, der zwischen der Natur und Übernatur besteht, zwischen der jedem Vernünftigen so naheliegenden und selbstverständlichen Wachsamkeit vor einem Diebe und dem unserem irdischen Sinne befremdlichen, ja fast unbegreiflichen Gebote der geistigen Wachsamkeit. Hätte nicht ferner der Herr in seinem klaren, verständlichen Vorgehen diesen Gegensatz besser hervorgehoben, etwa durch die Lc 22,26 gewählten überführenden Worte: „ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ihr sollt es nicht so machen?“

---

[1]) Annotationes in Mt 24,43.

[2]) Zu Mt 24,43.

[3]) Synoptische Erklärung der 3 ersten Evangelien II 187 f.

Es scheint also weder ein eigentlicher Beweis noch eine Veranschaulichung durch das Gegenteil vorzuliegen und somit dürfte die Stelle ein noch nicht gelöstes Problem bieten. Nun ist *Jülicher* bereit, diese Schwierigkeit durch eine Verstümmelung der Perikope aus der Welt zu schaffen. „Mir sieht der ganze Vers Mt 44 aus wie eine Zutat eines Christen zu dem ohne ‚Deutung' umlaufenden Worte vom Dieb; so erklärt sich der Unterschied zwischen 43 und 44 am einfachsten" (II 144). Gewiß die einfachste Erklärung, die Schwierigkeit als gordischen Knoten zu erklären und diesen dann nach altem Rezept einfach zu zerhauen.

Angesichts dieser Lage der Erklärung unseres Gleichnisses dürfte jeder Lösungsversuch, wenn er auch nur als einfache Hypothese sich ausgibt und auf keine positiven Beweise sich stützen kann, ein Anrecht auf Beachtung fordern können. Ehe jedoch im folgenden ein solcher vorgelegt werden soll, sei die Paulinische Parallelstelle untersucht, da sie, wie schon angedeutet wurde, eine Auffassung positiv empfiehlt, in welcher, wenn sie sich als sicher begründen ließe, jede Schwierigkeit behoben wäre.

## II.

1 Thes 5,1. Über die Zeiten und Fristen [der Wiederkunft] aber, Brüder, braucht ihr keine schriftliche Belehrung. 2. Ihr wißt ja selbst genau, daß der Tag des Herrn so kommt wie der Dieb in der Nacht. 3. Wenn sie [die Bösen] das Wort „Frieden und Sicherheit" aussprechen, dann bricht ein jähes Verderben über sie herein wie die Geburtswehen über eine schwangere Frau und sie werden nicht entfliehen. 4. Ihr aber, Brüder, seid nicht in der Finsternis, daß euch jener Tag wie ein Dieb überrasche. 5. Ihr seid ja alle Kinder des Lichtes und Kinder des Tages; nicht der Nacht oder der Finsternis gehören wir an. 6. Laßt uns also nicht schlafen wie die übrigen, sondern wachen und nüchtern sein, 7. denn man schläft zur Nachtzeit und wer betrunken ist, ist zur Nachtzeit betrunken. 8. Wir aber, die wir dem Tage angehören, wollen nüchtern sein, angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Heilshoffnung, 9. weil uns Gott nicht bestimmt hat, den Zorn zu erfahren, sondern Heil zu erlangen durch unseren Herrn Jesus Christus, 10. der für uns ge-

storben ist, damit wir, einerlei ob wir schlafen oder wachen, mit ihm vereint leben.

Eine beachtenswerte textkritische Schwierigkeit besteht nicht: es ist einerlei, ob V. 2 der Artikel vor ἡμέρα κυρίου fehlt oder nicht, ob V. 3 γάρ oder δέ zu lesen ist, ob V. 10 περί oder ὑπέρ zu stehen hat. Über die Lesart κλέπτας statt κλέπτης in V. 4, vgl. oben S. 709.

Wenn wir nun diese Ermahnung des Apostels mit der des Heilandes vergleichen, so finden wir in einigen Stücken Verschiedenheit der Form bei Gleichheit des Inhaltes; daneben entdecken wir bei Paulus einiges, was im Evangelium völlig fehlt und sich als eine Erweiterung und Erklärung des Bildes erweist.

Die Verschiedenheit in der Darstellung bezieht sich hauptsächlich auf folgende Punkte: 1) Die gewählte Form der Bilderrede ist nicht dieselbe. Im Evangelium wird die Form der Parabel streng eingehalten: eine übernatürliche Wahrheit wird durch ein aus dem Menschenleben genommenes Bild veranschaulicht, wobei letzteres in einer selbständigen Rede ihr gegenübergestellt und nicht gleich für sie eingesetzt wird. Der selbständige Satz Mt 24,43 = Lc 12,39 beschreibt ausschließlich das Verhalten des Hausbesitzers; vom Herrn und den Gläubigen und ihrem Vorgehen ist in ihm noch nicht die Rede. — Im Paulustexte sind drei Formen der Bilderrede abwechselnd gebraucht: der Vergleich, die Parabel und die Allegorie. Der Apostel beginnt (V. 2) mit einem abhängigen Komparativsatz: „der Tag des Herrn kommt so wie ein Dieb in der Nacht". Dies ist die einfachste Form der Bilderrede, der Vergleich. Vers 7 und 8 sind eines der nicht besonders zahlreichen Beispiele Paulinischer Parabeln: Im menschlichen Leben pflegen Schlaf und Trunkenheit den nächtlichen Stunden anzugehören. Diese rein natürliche Erfahrungstatsache dient zur Beleuchtung einer übernatürlichen Pflicht: in entsprechender Weise sollen die Störungen der Heilstätigkeit, geistiger Schlaf und geistige Trunkenheit sich nicht bei den Kindern des Lichtes finden. In den übrigen Versen findet sich eine doppelte Allegorie. Ausdrücke von irdischen Bildern werden verwendet zur Schilderung

geistiger Wahrheiten, wobei Bild und Wahrheit sich durchdringen. Die erste Allegorie (V. 4—8a) bleibt beim Bilde vom Diebe und würde als Parabel vorgelegt folgendermaßen lauten: Ein Diebstahl pflegt besonders dann zu glücken, wenn er in nächtlicher Stunde unternommen wird und die Hausbewohner entweder schlafen oder berauscht sind. Ihr Christen seid nun zwar alle vermöge eures Standes dem Bereiche der Finsternis enthoben und wandelt im Lichte des Glaubens; allein es kommt alles darauf an, daß ihr euch weder dem geistigen Schlafe noch der geistigen Trunkenheit hingebet[1]). — In dem letzten Teile (V. 8b) wird das Bild vom Kriegsdienste verwendet und zwar wieder als Allegorie: die geistige Waffenrüstung wird durch die irdische beschrieben.

2. Es ist ein ganz nebensächlicher Unterschied zwischen Jesus und Paulus, wenn nicht mehr von der Stunde der Wiederkunft, sondern den χρόνοι καὶ καιροί derselben die Rede ist[2]).

3. Etwas mehr zu beachten ist, wenn im Evangelium vom Kommen des Herrn selbst die Rede ist, bei Paulus aber von einem Kommen des Tages des Herrn. — Indes ist auch dieser Unterschied ohne jeglichen sachlichen Widerspruch: das Kommen des Tages des Herrn fällt natürlich mit dem Kommen des Herrn selbst zusammen.

---

[1]) Nach dieser Erklärung ist es als ungenau geredet abzulehnen, wenn *M. Dibelius* (Handbuch zum N. T. III/2 S. 22) folgendes Schema im Gebrauche des Bildes vom Diebe gefunden haben will: I. Gleichnis: Lc 12,39 f. Mt 24,43. II a. Allegorisierende Variation des Gleichnisses Apok 3,3; 16,15. II b: Gleichnisartige Redewendung 1 Thes 5,2. 4. 2 Petr 3,10.

[2]) Es ist nicht notwendig, für die beiden auch AG 1,6 vereinten Ausdrücke eine verschiedene Bedeutung ausfindig zu machen; man kann hier ein verstärkendes *Hendiadyoin* annehmen. Wollte man sie verschieden fassen, so müßte es nach *Augustin* (Ep. 197,2. MSL 33,900) in der Weise geschehen: „καιρούς appellant Graeci tempora, quae in rebus ad aliquid opportunis vel importunis sentiuntur, χρόνους autem ipsa spatia temporum vocant". Weitere Belegstellen für beide Ausdrücke bei *Dobschütz*, Thes Briefe S. 204 A. 2.

4. Von Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist aber folgender Unterschied in der Auffassung: Der Heiland spricht von etwas Negativem, wenn er unser Nichtwissen der Zeit seiner Wiederkunft und zwar bei Mt zweimal hervorhebt (οὐκ οἴδατε — ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ). Im Gegensatze dazu beginnt der Heidenlehrer, von einem „genauen Wissen“ der Gläubigen (ἀκριβῶς οἴδατε) zu reden, das sich auf den Zeitpunkt der Parusie bezieht, dessen Gegenstand freilich etwas Negatives ist: „ihr wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie der Dieb in Nacht“ (V. 2). Dies heißt mit anderen Worten ausgedrückt: „ihr wißt genau das eine, daß man diesen Zeitpunkt im Vorhinein nicht erkennen kann“. Beide Auffassungen sind formell verschieden — ein bloßes Nichtwissen und ein Sichbewußtsein, daß hier nichts zu wissen ist, unterscheiden sich bekanntermaßen nicht wenig; man denke an das Nichtwissen eines Geheimnisses der Natur seitens eines ungebildeten Landmannes und bei einem Fachgelehrten: keiner von beiden kennt z. B. das Wesen des Lichtes oder der Elektrizität, aber wie hoch steht letzterer da durch seine auf Grund eingehender Forschung gewonnene Überzeugung, daß die menschliche Erkenntnis hier vor einem undurchdringlichen Rätsel steht!

Wir finden noch mehr Geistesarbeit des Apostels, wenn wir nachforschen, wie er das Bild vom Diebe mit neuen Zügen bereichert vorlegt.

Im Evangelium beschreibt der Heiland nur das gegenwärtige Verhältnis seiner Jünger zur Zeit der Wiederkunft durch die drei Ausdrücke: Nicht-wissen, bereit sein, wachen. Die Stellung der ungläubigen Welt wird in unserer Parabel ebenso wenig besprochen wie jenes Geschick, das sich am Tage des Herrn selbst erfüllen wird. — Der Text des 1 Thes bietet mehr; in einer eingehenden Gegenüberstellung wird sowohl das Schicksal der Bösen und der Guten bei der Parusie wie auch beider gegenwärtiges Verhalten zur künftigen Vollendung gezeichnet: es wird das Nicht-wissen, wie gesagt, in ein Wissen umgewertet und es wird für das allgemeine unbestimmte „Bereit sein“ ein „Nüchtern sein“ eingesetzt.

Was jenen Tag selbst betrifft, so gereicht er den Bösen zum Verderben (V. 3) und dies ereilt sie sicher („sie werden nicht entgehen“ V. 3b) und unerwartet (ἐξαίφνης), wie der Besuch eines Diebes überrascht und die Geburtswehen über eine Frau hereinbrechen. Anders ergeht es den Frommen. Ihnen steht kein Unglück bevor, sondern das Heil, welches als περιποίησις σωτηρίας „Verschonung“ bezeichnet wird. Zur Begründung dessen verweist Paulus (ähnlich wie 1 Tim 2,4—6) auf den Heilswillen Gottes (V. 9 Gott hat uns nicht für den Zorn bestimmt) und auf die Erlösertat Christi, dessen Tod und Auferstehung uns Grund und Vorbild der eigenen glücklichen Auferstehung geworden sind. — Doch darüber hatte der Apostel bereits im vorausgehenden Kapitel (4,14) gesprochen. Hier wird es nur noch kurz als ein allgemeines, auch den Verstorbenen zukommendes Glück hingestellt und als ein „beim Herrn sein“ (V. 10) gekennzeichnet. Somit ist das Hereinbrechen jenes Tages für sie kein καταλαμβάνειν, kein einem nächtlichen Einbruche vergleichbares plötzlich überraschendes Unheil.

Diesem so ganz verschiedenen Endschicksale der zwei Menschenklassen entspricht ihr gegenwärtiges Verhalten: das unheilvolle Überraschtwerden der Bösen ist eine Folge[1]) ihres Wandels in der Dunkelheit (V. 4), gerade wie die Frommen zum Heile kommen durch folgerichtige Ausnützung ihres „Lichtzustandes“ und Erfüllung der aus demselben sich ergebenden Pflichten. — Was der Gegensatz „Licht und Finsternis“ ausdrücken will, sagt uns — abgesehen von den Johanneischen Stellen[2]) der Völkerapostel selbst: es ist einerseits die gläubige Aufnahme der von Christus vermittelten Wahrheit durch die freie Verstandes- und Willenstat der Gläubigen, andrerseits die böswillige Ablehnung dieses Gnadengeschenkes seitens des ungehorsamen Menschen[3]).

---

[1]) Ἵνα ist hier wie 4,12 u. Gal 5,17 konsekutivisch zu nehmen. Vgl. *F. Blaß*, Grammatik[4] § 69,3. *Blaß-Debrunner* § 391,5. *Dobschütz* z. St.

[2]) 1,4—9; 3,19—21; 8,12 u. s. w.; vgl. 1 Petr 2,9.

[3]) Rm 2,19; 13,12; 2 Kor 4,6; 6,14. Eph 5,8—14; 6,12; Col 1,13.

Wie äußert sich nun der beiderseitige Zustand und wie gestaltet sich dementsprechend das Verhältnis beider Menschenklassen zur bevorstehenden Vollendung der Dinge? Selbstverständlich in der Betätigung von Verstand und Willen. Das Urteil der Bösen wird vorgelegt mit den Worten: „Wenn sie sprechen (oder während sie noch sprechen): ‚Friede und Sicherheit'", d. h. sie treten auf als befangen vom Wahne, daß ihnen keinerlei Unheil bevorsteht. — Ganz entgegengesetzt ist das bereits besprochene Urteil der Guten, die sich bewußt sind, daß die Endkatastrophe plötzlich auftreten kann. Der Apostel drückt dies aus mit den Worten: „Ihr wißt genau, daß der Tag des Herrn so kommt wie der Dieb in der Nacht" (V. 2). — Über das weitere Verhalten der zwei entgegengesetzten Menschenklassen entwickelt der Apostel: Aus dem Lichtzustande der Gläubigen ergibt sich psychologisch die doppelte Pflicht der Nüchternheit und Wachsamkeit, was durch die kurze Parabel veranschaulicht wird: im irdischen Leben sind die zwei Zustände menschlicher Schwäche und menschlicher Selbsterniedrigung, Schlaf und Trunkenheit, für gewöhnlich mit der Nachtzeit verknüpft; ähnlich sollen die ihnen im Leben der Seele entsprechenden Zustände nicht im Leben des Lichtes auftreten.

Wir haben somit folgendes Schema:

| | Zustand der Guten | Zustand der Bösen |
|---|---|---|
| Wesen | Im Lichte sein | in der Finsternis sein |
| Äußerungen | 1) Urteil über die Ungewißheit des Tages des Herrn<br>2) Nüchternheit<br>3) Wachsamkeit | 1. Urteil über eine (vermeintliche) Sicherheit<br>—<br>2. Schlaf (V. 6) |

Nun erhebt sich die Frage: Was versteht der Apostel unter den beiden mit bildlichen Worten vorgelegten Geboten der Nüchternheit und Wachsamkeit? Er erklärt nur das Zweite, denn er erweitert sogleich die Forderung

der Wachsamkeit zu der einer Kriegsbereitschaft, einer militärischen Feldwache, die sich im Gebrauche der Verteidigungswaffen von Panzer und Helm zeigt; hiemit wird die Übung der drei göttlichen Tugenden eingeschärft (V. 8 b). Somit ist hier wie Eph 5,14 eine Ermahnung zur geistigen Arbeit gegeben.

Was ist nun aber unter dem „Nüchternsein" zu verstehen? Hier stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Für gewöhnlich nimmt man „Nüchternsein" und „Wachen" als zwei gleichbedeutende Ausdrücke für dieselbe Sache, welche der Herr im Evangelium mit dem klaren Worte „Bereitsein" fordert. Allein es dürfte doch recht fraglich sein, ob damit der Gedanke des Apostels völlig erfaßt wird. Die so eindringlich in V. 8 wiederholte Ermahnung zu einer doppelten Betätigung des Lichtzustandes und der Paralleltext 1 Petr 5,11: „Seid nüchtern und wachsam" scheinen eher zu empfehlen, hier mit *Dobschütz* an „eine zweite, auf etwas anderes zielende, ergänzende Warnung"[1]) zu denken. Jedenfalls ist der bildliche Sinn des Wortes „nüchtern" aus dem Sprachgebrauche zu untersuchen und jene Stellen, in denen ein metaphorischer Gebrauch von νήφειν[2]) oder dessen Gegenteil μεθύειν — μεθύσκειν vorliegt, sind zu prüfen. Wir haben nachzuforschen, was der Tropus seiner Natur nach bezeichnen kann und das sagt uns ein Blick auf das Gegenteil, nämlich die Trunkenheit mit ihren bezeichnenden Merkmalen; was er aber tatsächlich bezeichnen dürfte, darüber belehrt uns der biblische und der profan-griechische Sprachgebrauch.

Durch die Ermahnung, nüchtern zu sein, will der Apostel einen mit der körperlichen Trunkenheit vergleichbaren geistigen Zustand von seinen Lesern ausschließen. Nun äußert sich jene in doppelter entgegengesetzter Weise, bald als eine unnatürliche Herabsetzung, bald durch eine gleichfalls naturwidrige Steigerung der menschlichen Tätigkeit[3]). *Dobschütz* drückt diese Alternative

---

[1]) Kritisch ex. Kommentar X⁷ S. 209.

[2]) 2 Tim 4,5; 1 Petr 1,13; 4,7; 5,8; aus dem A. T. ist mir keine hieher gehörige Stelle bekannt; das Wort νήφειν fehlt in der LXX.

[3]) Man vergleiche Lc 21,34: „Hütet euch, daß eure Herzen nicht beschwert werden (βαρηθῶσιν) durch Schlemmerei und Trunksucht

richtig aus: „Es kommt darauf an, wie das Gegenbild der Trunkenheit gemeint ist, ob von einer dem Schlaf analogen Bewußtlosigkeit oder im Gegenteil von höchster Erregtheit; für beides kann man aus der Literatur Belege beibringen, doch überwiegt das letztere[1]).

Es ist nicht zu leugnen, daß *v. Dobschütz* auf Grund der beigebrachten profangriechischen Zeugnisse berechtigt ist, für die Mahnung zur Nüchternheit den Sinn als den zunächstliegenden in Vorschlag zu bringen: „gebt euch keinen überspannten Parusiehoffnungen hin". Allein er hat es vergessen, auf den biblischen Sprachgebrauch und auf den Zusammenhang zu sehen, wenn er gleich den Schluß zieht: „So wird auch Paulus an Exaltiertheit gedacht und mit dem Zusatz [seid nüchtern] einer zweiten Gefahr haben wehren wollen: neben heidnischer Gleichgültigkeit und sittlicher Trägheit der durch den Glaubenswechsel und die Parusiehoffnung so leicht hervorgerufenen Überspanntheit, die schließlich auch sittlich unfruchtbar ist" (ebd.). — Dieser Sinn für den Tropus entspricht indes nicht dem biblischen Sprachgebrauche.

Zur Bestimmung des Sinnes der Metapher „nüchtern sein" sind in der Bibel zunächst die alttestamentlichen Stellen maßgebend, in denen der gegenteilige Ausdruck „berauscht sein" bildlich genommen ist. Nur Jer 51,39 steht im hebr. Texte der — noch dazu von den Kritikern beanstandete — Ausdruck: ich reiche ihnen berauschendes Getränk, auf daß sie frohlocken; der Zusammenhang fordert den von der LXX (28,39) gewählten Ausdruck „daß sie betäubt werden (ὅπως καρῶσιν)", denn es folgen die Worte: „und sie sollen in ewigen Schlaf verfallen und nicht mehr aufwachen". Sonst ist der Sinn der Beraubung der Vernunft und Lebenskraft durchwegs vorhanden, z. B. Is 63,6: „Ich habe die Völker in meinem Zorne berauscht und ihre Kraft zu Boden geworfen". Vgl. 29,9 f; 49,26. Jer 48,26; 51,57; desgleichen die Stellen, in denen vom Taumelwein oder Taumelkelch die Rede ist[2]).

---

und die Sorgen des Lebens" und die bekannten Worte AG 2,13 „sie sind voll des süßen Weines".

[1]) Zu 1 Thes 5,6 S. 209. Ein Beleg für μεθύειν = stumpfsinnig sein, die Überlegung verlieren wäre aus der Profanliteratur μεθύειν ὑπὸ τοῦ λόγου bei Lysias 222 c.

[2]) Ps 59 [60],5; Is 51,17 f. 22; Jer 25,16—29; Hab 2,16; Zach 12,2.

Das N. T. bringt nur je eine Stelle, an denen μεθύσκειν und μεθύειν bildlich gebraucht ist: Apok 17,2 (die Erdbewohner waren trunken vom Weine ihrer Hurerei) und 17,6: (die babylonische Hure war trunken vom Blute der Heiligen). Ist es hier weniger klar, welche Bedeutung gemeint ist, so geben uns die Texte, in denen νήφειν im bildlichen Sinne genommen ist, einen besseren Aufschluß. Außer dem unbestimmten 2 Tim 4,5 finden wir es nur noch dreimal im ersten Petrusbriefe. Wenn 1,13 gefordert wird, wir sollen „die Lenden umgürtet und nüchtern vollkommen hoffen", so ist nicht vor einer unvernünftigen Überschwenglichkeit, sondern vor einer stumpfsinnigen Betäubung gewarnt. Dasselbe geschieht 4,7: σωφρονήσατε καὶ νήψατε εἰς προςευχάς; die Gläubigen sollen klugen und ungetrübten Sinnes sich zum Gebete begeben. Namentlich spricht dafür der mit 1 Thes 5,6 sehr ähnliche bekannte Text 5,8: „seid nüchtern und wachsam": die erste Forderung wird begründet: „denn euer Widersacher, der Teufel geht wie ein brüllender Löwe herum . . .", d. h. seid euch bewußt der drohenden Gefahr und gebt euch keinem Zustande der Betäubung hin; daran schließt sich die Erklärung der Aufforderung zum Wachen „widersteht ihm stark im Glauben".

Nicht ganz zu übersehen sind die Stellen aus der altchristlichen Literatur. „Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής"[1]) will kein Übermaß rügen, sondern eine Untätigkeit; 2 Klem 13,1 heißt es: „laßt uns Buße tun, n ü c h t e r n zum Guten sein, denn wir sind voll Unverstand und Bosheit". Hier wird, wie die Buße der πονηρία, so die Nüchternheit der ἄνοια entgegengesetzt und somit ein gesundes Denken eingeschärft. In dem dritten der „Logia Jesu" tritt der Herr auf und spricht: „Ich stand mitten in der Welt und fand alle t r u n k e n und niemanden dürstend, . . . sie sind blind und sehen ihre Armut nicht"[2]). Wie hier eine Anspielung auf Mt 5,6 nicht zu verkennen ist, so muß man auch trunken = nicht denkend auffassen.

Erwägt man diesen biblischen Gebrauch der Ausdrücke „berauscht sein, nüchtern sein", so muß man zugestehen, daß die Leser von 1 Thes 5, 6. 8 die Stelle viel eher als eine Ermahnung zur Geistesarbeit denn eine Warnung vor dem Übermaße auffassen mußten. — Dasselbe sagt uns der ganze Abschnitt; denn

---

[1]) Ign. ad Polyc. 2,3.

[2]) The Oxyrhynchus Papyri I p. 4 linea 11—20; *Preuschen*, Antilegomena[2] p. 22.

1) Eine Warnung vor übertriebenem Gebahren wegen Parusiehoffnung entspricht nicht dem Zusammenhang. Im ganzen Abschnitte werden die Guten und Bösen gegenübergestellt und an diesen getadelt, daß sie im Finstern wandeln und deswegen mit der Möglichkeit der Parusie nicht rechnen und so überrumpelt werden. Was steht in den Guten dem gegenüber? Aus ihrem Lichtzustand wird die Behauptung abgeleitet, daß sie nicht jenes Urteil über Frieden und Sicherheit sich bilden und darum nicht überrumpelt werden. Die Trunkenheit, vor der sie sich zu hüten haben, muß mit jenem falschen Urteile verwandt sein, sie muß einen Übergangszustand bilden vom richtigen Wissen der Gläubigen zum irrtümlichen Urteile der Heiden[1]). Dem Zusammenhang würde am besten entsprechen, die Trunkenheit aufzufassen als einen Zustand geistiger Betäubung, in der man auf die V. 2 beschriebene Erkenntnis vergißt und sich so benimmt, als ob die Parusiemöglichkeit keinen Einfluß aufs sittliche Leben auszuüben habe.

2) Zu demselben Ergebnis kann uns die Berücksichtigung des feinen psychologischen Tones führen, in dem die ganze Ermahnung vorgelegt ist. Nach der allgemeinen Ansicht liegt in V. 2 die Figur der *Praeteritio* vor: wenn der Apostel eine Belehrung über die Zeit der Parusie für überflüssig erklärt, so weiß er ganz gut, daß eine kurze Erwähnung dieser Wahrheit keineswegs ohne Nutzen, sondern vielmehr höchst notwendig ist. Das lobende „ἀκριβῶς οἴδατε“ schließt einen verdeckten Tadel in sich: ihr habt von mir diese Wahrheit erfahren, aber ihr scheint sie ganz vergessen zu haben, wenn ihr ohne weiteres von der Parusienähe überzeugt seid (I 4,13; II 2,1). Die richtige Mitte der Tugend liegt im beständigen Vor-Augen-haben dieser Grundwahrheit, daß die Wiederkunft des Herrn unangemeldet erfolgt. Von dieser entfernt sich sowohl jener, der an diese Wahrheit gar nicht mehr denkt und dem Wahne einer völligen Sicherheit sich hingibt, als auch

---

[1]) Es ist nicht ohne Bedeutung, daß es von den Bösen nicht heißt, sie seien betrunken, trotzdem das andere Glied auf sie bezogen wird: „laßt uns nicht schlafen wie die andern“ (V. 6), vgl. die Tabelle oben S. 726.

jener, der die Nähe der Wiederkunft für eine ausgemachte Sache hält. Im Lichte dieses im Verse 2 liegenden Tadels versteht man die doppelte Ermahnung zur Nüchternheit als dessen positive Fassung: hütet euch, den Trunkenen nachzuahmen, der seiner Würde, seiner klaren Überlegung vergißt und laßt euch nicht von dieser Umnachtung des klaren Bewußtseins ergreifen.

3) Auch das gewählte Bild vom Diebe ist der von *Dobschütz* gewählten Auffassung nicht günstig. Man sieht nämlich nicht ein, wieso eine geistige Überspanntheit des Hausherren einem Diebe die Arbeit erleichtert, dagegen aber ist es klar, daß ein in der Trunkenheit vorhandener Zustand geistiger Betäubung die Überrumpelung ermöglicht.

4) Bekanntermaßen bekämpft der Apostel die besprochenen Auswüchse der Parusieerwartung in beiden Thessalonicherbriefen (I 4,11 f. 5, 22b; II 3,6—12) bedient sich aber dabei nur des Wortes ἡσυχάζειν (I 4,11; II 3,12), ohne je dergleichen Übertreibungen als Taumel oder Rausch zu bezeichnen. Auch im 1. Korintherbrief, in dem er Mißstände im Gebrauche charismatischer Gaben rügt, bezeichnet er dergleichen Überschwenglichkeiten nie als μεθύειν, wie es irgendwie nahe gelegen wäre[1]), sondern als ein μαίνεσθαι (I Kor 14,23).

In dieser Auffassung der figürlichen Redeweise hätten wir einen klaren einheitlichen Gedanken im ganzen Abschnitte durchgeführt: Der Lichtzustand der Gläubigen mit der einen Leuchte von der Überzeugung, daß die Parusiezeit nicht erforscht werden kann, darf nicht gestört werden durch geistigen Schlaf, d. h. Einstellung der Arbeit, die sich im geistigen Kriegsdienste zu betätigen hat; er darf aber auch keine Trübung erfahren durch den Taumel einer Störung in diesem ständigen Bewußtsein, daß der Herr jederzeit kommen kann.

Die Belehrung, die der Apostel hier von der Zeit der Parusie erteilt, läßt sich somit in folgende Punkte zergliedern: 1) Im Glaubensinhalt ist die Wahrheit enthalten, daß der Tag des Herrn von keinem Geschöpfe im voraus

---

[1]) Vgl. den Ausdruck der Spötter beim ersten Auftreten derselben Geistesgaben am Pfingstfeste AG 2,11.

gewußt werden kann. 2) Darum hat sich im Geiste jener, welche das Licht des Glaubens in sich aufgenommen haben, das Urteil gebildet: „Wir können jenen Tag nicht vorauswissen, sondern er kommt unangemeldet wie ein Dieb in der Nacht". — Es ist dies kein Nichtwissen, sondern ein positives Urteil, allerdings mit negativem Inhalt. 3) Dieses Urteil soll im Bewußtsein der Gläubigen möglichst lebendig sein, weil es die psychologische Voraussetzung der Pflicht einer ständigen Wachsamkeit bildet. 4) Es kann aber dieses reflexe Urteil im Gegensatze zum immer notwendig vorhandenen „Nichtwissen" verblassen und zurücktreten, der Christ kann in einen dem Rausche ähnlichen Betäubungszustand verfallen und auf diese Wahrheit vergessen. Ein solcher Zustand ist wohl verschieden von dem der Ungläubigen, die sich von der Sicherheit überzeugt glauben, er bildet aber den natürlichen Übergang zu diesem Zustand geistiger Finsternis. 5) Darum zielt die Ermahnung des Apostels dahin, diese Erkenntnis möge jederzeit lebendig erhalten und durch kein Hemmnis zurückgedrängt und ausgeschaltet werden.

## III.

Nun sei der Versuch unternommen zu zeigen. wie die Lehre des Apostels imstande ist, die doppelte Schwierigkeit, die im Worte des Herrn liegt, zu lösen. Es hat sich gezeigt, welche Auffassung zur Zeit, als die Evangelien verfaßt wurden, bei einem Hauptverkündiger der neuen Lehre vorhanden war, und diese kann ein Licht werfen auf die kurzen Worte, die im geschriebenen Evangelium aus der Predigt des Herrn aufbewahrt wurden.

Aus dem Gebrauche, den der Apostel mit dem Gleichnisse vom Dieb macht, scheint sich zunächst zu ergeben, daß er geflissentlich den Anstoß vermeiden wollte, der im gewählten Bilde gefunden werden kann. Denn 1) sagt er nicht vom Herrn aus, daß er wie ein Dieb komme, sondern vom Tage des Herrn[1]). 2) Betont Paulus aus-

[1]) Auch 2 Petr 3,10 ist der Tag des Herrn und nicht dieser selbst mit dem Diebe verglichen, an den beiden Stellen der Apoc

drücklich, daß der Herr nicht sagen will, er komme auch für **die Guten** als Dieb, dessen Kommen derselbe Heiland beschrieben hat: „Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und Verderben anzustiften" (Jo 10,10)[1].

In letzter Linie ist der Grund für den Gebrauch dieses Bildes in dem Geheimnisse der göttlichen Gerechtigkeit zu suchen, durch das der allgütige Gott dieser seiner Eigenschaft zu vergessen scheint, sobald er jene zu richten hat, welche seine Huld böswillig verschmähen. Der Apostel hat diesen scheinbaren Widerspruch im Römerbriefe behandelt (2,4—11), noch kürzer hat der Psalmist diese Wahrheit ausgedrückt, wenn er den Herrn anredet: „Gegen den Frommen zeigst du dich fromm . . . und gegen den Verkehrten zeigst du dich verkehrt" (Ps 17 [18],26 f). Hier will der Apostel auf dieselbe Wahrheit hinweisen.

Auch die dialektische Schwierigkeit verschwindet, sobald man daran geht, die aus dem 1 Thes-Briefe gewonnene Auffassung ins Evangelium einzusetzen. Die beiden Prämissen lassen sich, wie sie liegen, deswegen nicht vereinen, weil im Obersatz von einem Wissen die Rede ist, im Untersatze aber ein solches geleugnet wird. Fassen wir aber nach dem Vorgange des hl. Paulus das Nichtwissen als ein wahres Wissen mit negativem Inhalte auf, so fügen sich die beiden Sätze ohne Schwierigkeit in einen Syllogismus, welcher lautet: Der Hausherr wacht, wenn er die Stunde kennt, zu der der Dieb kommt. Nun aber kennt ihr die Stunde, zu der der Menschensohn kommt — ihr wißt von ihr das eine: *ignoramus et ignorabimus*, ihr wißt, daß euch keine nähere Kenntnis, durch die ihr deren Gefahr abwehren könnet, jemals beschieden sein wird. Also habt auch ihr zu wachen.

---

(3,3; 16,15) aber wiederum wie im Evangelium der Herr selbst. Überall ist es aber Christus, der dabei redet; es ist, als ob die beiden Fürstapostel sich gescheut hätten, den Herrn mit dem Diebe zu vergleichen.

[1]) Hiermit ist die Streitfrage gelöst, ob das Gleichnis nur für die Bösen gilt, wie *Olshausen* u. a. vorschlagen, oder ob es auch die Guten betrifft: das Unerwartete der Ankunft des Diebes hat sein Analogon auch im Erscheinen des Herrn für die Guten, während nur die Bösen von ihm feindlich betroffen werden (καταλαμβάνειν 1 Thes 5,4 „erwischen").

Wir hätten demnach hier ein Beispiel vom Gebrauche der Wortfiguren des Paradoxon und Oxymoron, welche beide darin übereinstimmen, daß sie eine Wahrheit in der Form eines Widerspruches vorlegen. Beim Paradoxon liegt derselbe nur in der Sache, beim Oxymoron zugleich auch in den Worten. Paradox klingen einige Seligpreisungen, z. B. selig die Armen, die Trauernden, die Hungernden, die Verfolgten (Mt 5,2—8) und der auf den Herrn zurückgehende Spruch „Es ist seliger zu geben als zu empfangen" (AG 20,35). „Wer [alles] verläßt, bekommt es hundertfältig". Armut oder Traurigkeit und Glück scheinen einen sachlichen Widerspruch zu enthalten. Liegt hier noch nicht eine Verbindung von Ausdrücken vor, die sich direkt widersprechen und gegenseitig ausschließen, so gehen andere Aussprüche noch weiter und verbinden das Gegensätzliche unmittelbar, so daß eine *contradictio in terminis* vorzuliegen scheint: „Wer sein Leben meinetwegen verliert, gewinnt es"[1]). „Jeder, der sich erhöht, wird erniedriget und wer sich erniedriget, wird erhöht werden"[2]). „Die nicht Sehenden sollen sehend werden und die Sehenden sollen blind werden" (Jo 9,29). „Die letzten sollen die ersten und die ersten werden die letzten sein"[3]). „Wenn das Licht, das in dir ist, Finsternis ist . ."[4]).

Als ein solches Oxymoron, eine im Wortlaut genommene widersinnige Rede, die aber gerade dadurch verblüffend wirkt, die Aufmerksamkeit erregt und leicht behalten wird, möchte ich das Gleichnis vom Diebe fassen. Ein Wissen und zwar ein bestimmtes Wissen ist erfordert, um die Pflicht der Wachsamkeit zu begründen. Dieses bestimmte Wissen ist uns gegeben durch das des öfteren erklärte Unvermögen der Geschöpfe, jene Stunde zu erforschen, „welche der Vater in seine eigene Macht gelegt" (AG 1,7), d. h. für sich selbst vorbehalten hat. Gerade in ihrer Unbestimmtheit und Unerforschbarkeit liegt die hohe

---

1) Mt 10,39; vgl. Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 14,26; 17,33; Jo 12,25.
2) Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14b.
3) Mt 20,16; vgl. 19,30; Mc 10,31; Lc 13,30.
4) Mt 6,23; vgl. Lc 11,35.

erzieherische Bedeutung dieser Stunde und in der Erkenntnis dieser Unergründlichkeit die Pflicht einer beständigen Wachsamkeit. — Daß es berechtigt ist, eine Erwähnung eines derartigen Wissens in die Parallelstellen Mt 24,4 und Lc 12,40 hineinzulegen, ergibt sich aus den obigen Ausführungen und der syllogistischen Anordnung des Gleichnisses, die für den Untersatz die Erwähnung eines Wissens der Jünger fordert.

In dieser Auffassung stimmt der Befehl des Herrn zur Wachsamkeit mit jener anderen Stelle, welche ausdrücklich eine beständige Wachsamkeit fordert: Lc 21,36 Wachet jederzeit im Gebete[1]).

Es soll nicht geleugnet werden, daß die hier vorgelegte Auffassung den Schein des Gekünstelten erwecken kann. Angesichts der oben dargelegten Schwierigkeiten, die bisher keine befriedigende Lösung gefunden haben, dürfte der gemachte Versuch wenigstens der Prüfung wert gefunden werden. Übrigens ist *Bernhard Weiß* dieser Auffassung recht nahe gekommen, wenn er das Gleichnis folgendermaßen umschreibt: „Der Begründungssatz (ὅτι) weist noch einmal darauf hin, daß sie [die Jünger] nicht nur nicht wissen, wann der Herr kommt, sondern auch (nach dem Gleichnis) das Eine ganz genau wissen, daß er (wie der Dieb) zu unvermuteter Stunde kommt, ohne sich vorher anzusagen“[2]).

Zum Schlusse sei die Frage berührt, ob der Gebrauch dieses Bildes im Munde des Heilandes auf eine originelle Erfindung zurückgeht oder ob Jesus, wie *Jülicher* meint (II 142), „diese eschatologische Verwendung (des Bildes vom Dieb) wahrscheinlich von jüdischen Lehrern übernommen hat“[3]). Allein der Gelehrte hat leider darauf vergessen, für seine Behauptung eine Belegstelle zu bringen. Umsonst sucht man eine solche im Alten Testament.

---

[1]) Vgl Eph 6,18 (In jedem Flehen und Bitten allzeit betend im Geiste und zu demselben Zwecke wachend in aller Inständigkeit) sowie Col 4,2.

[2]) Das Mt-Ev. [Kritisch ex. Kommentar I] 9. u. 10. Aufl. S. 428.

[3]) Im Anschluß an ihn will *W. Brückner* (Die Entstehung der paulinischen Christologie. Straßburg 1899, S. 179 f) behaupten: „Wenn sich auch das Bild in der jüdischen Apokalyptik nicht findet, so ist doch aus seinem häufigen Gebrauche im N. T. zu schließen, daß es auch im Judentum zu Hause war“.

*R. Stier*[1]) verweist auf Abdias V. 5. Indes ist dort das Eindringen von Räubern nicht als Bild für die Ankunft des Herrn gebraucht. Von der Stelle bei Joel 2,9 muß *Dobschütz* gestehen, daß man auf sie „als Quelle nicht ernstlich wird zurückgreifen wollen" (S. 204 A. 3). Von den jüdischen Pseudepigraphen hebt derselbe *Dobschütz* ausdrücklich hervor, daß das Bild in ihnen nirgends nachgewiesen ist (S. 204)[2]). Allem Anscheine nach dürfte auch aus der rabbinischen Literatur keine Belegstelle vorgebracht worden sein. Der vorzügliche Kenner dieser Literatur *A. Wünsche* hat[3]) nur die eine Stelle aus dem babylonischen Talmud[4]) angeführt: „Drei Dinge kommen unerwartet: Der Messias, der Fund und der Skorpion". Da auch aus dem griechischen Kulturkreise keine ähnliche Stelle vorzuliegen scheint, so ist das behandelte Gleichnis nach dem heutigen Stande der Forschung als eine originelle Erfindung dessen anzusehen, „in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind" (Kol 2,3).

---

[1]) Die Reden Jesu II[3] S. 529.

[2]) Das 1 Thes 5,3 verbundene Bild von den Geburtswehen, dessen Beziehung auf die Parusie auch in den Worten des Herrn Mt 24,8 = Mc 13,8 sich findet, ist altjüdisch. Die Stellen sind von *M. Dibelius* (zu 1 Thes 3,3) gut zusammen gestellt worden.

[3]) Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch S. 314.

[4]) Sanhedrin fol. 97 a.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Lourdeswunder-Literatur

Der Berichterstatter stellte sich zunächst die Aufgabe, die Besprechung einer Anzahl deutscher und fremdsprachiger Werke, welche vor kurz oder lang bei der Schriftleitung einlangten, nachzuholen. Da aber erstere den größten Teil aller seit 1900 auf dem deutschen Büchermarkt erschienenen ausmachten, suchte er auch in die noch fehlenden Einblick zu gewinnen, so daß hier ein Überblick über die gesamte deutsche Lourdeswunder-Literatur seit 1900 geboten werden soll, mit Namhaftmachung einiger fremdsprachiger Werke, welche zu einer allseitigen Orientierung über die Lourdeswunderfrage wichtige Ergänzungen bieten.

Zur Erweisbarkeit eines Wunders als eines göttlichen Zeugnisses für eine geoffenbarte Wahrheit muß bekanntlich vorerst die Tatsächlichkeit des außerordentlichen Ereignisses festgestellt werden, dann sein Hinausragen über die Wirkungen einer sich selbst und den eigenen Gesetzen überlassenen Natur, endlich sein göttlicher Ursprung und seine Verknüpfung mit der Offenbarung. Die Frage nach der Tatsächlichkeit der Wunder, in unserem Falle der Krankheit und der erfolgten Heilung wollen wir die Tatsachenfrage nennen. Zur Gegensätzlichkeit einer außerordentlichen Heilung zum Naturwirken gehört sowohl die Unerklärbarkeit derselben aus bisher bekannten Heilkräften, sei es physischer, sei es psychischer Ordnung, als auch die Unzulänglichkeit der verborgenen Naturkräfte zu ihrer Hervorbringung. Die Frage, ob die Heilungen von Lourdes auf bekannte Heilkräfte zurückgeführt werden können, nenne ich die naturwissenschaftliche (nicht bloß eine medizinische, da nicht allein über

das Gebiet der Medizin hinausreichende physische, sondern auch psychische Einflüsse in Frage kommen); die andere, ob überhaupt alle, auch die verborgenen Naturkräfte unzulänglich seien, die naturphilosophische. Der göttliche Ursprung einer Heilung muß, so oft es sich nicht um ein absolutes Wunder handelt, aus den Beziehungen ihrer Umstände und Wirkungen zum natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz, sowie zur natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis abgeleitet werden. Sie bildet deshalb das ethisch-theologische Problem der Lourdeswunder. Im Folgenden wird jedes Werk unter demjenigen dieser vier Gesichtspunkte aufgezählt, zu dessen Aufhellung es seiner Tendenz und seinem Inhalte nach am meisten beitragen kann.

Vorher aber sind I. **die Werke allgemeinen Charakters** zu nennen, welche sich gegenseitig ergänzend eine vorzügliche Einführung in den gesamten Fragenkomplex darstellen. Es sind deren drei: *Boissarie*, Die großen Heilungen von L. **1)**, *Bertrin*, Historisch-kritische Darstellung der Erscheinungen und Heilungen **2)** und *Baustert*, L. und die Gegner **3)**. Bei *Boissarie*, dem vieljährigen Vorsteher des Konstatierungsbüros fesselt besonders die Unmittelbarkeit der Darstellung. Wir hören da einem alten Arzte zu, wie er zwanglos aus dem reichen Schatze seiner Erfahrungen mitteilt. Weil das, was er erlebte, groß und erhebend war und den ganzen Menschen erfaßte, wird er warm bei seiner Erzählung, und sein ganzes Herz, seine innersten Überzeugungen eröffnend, wird er unbewußt zum Philosophen und Theologen. Einen gelehrten kritischen Apparat wird man von einem solchen Manne nicht verlangen; er spricht ja fast immer als Augen- und Ohrenzeuge. Er hat ja selbst die Krankheiten und Heilungen konstatiert, hat die Briefe eröffnet, die er uns mitteilt und in denen ihm seine ärztlichen Kollegen ihre Ansichten über die verschiedenen

---

**1)** Dr. med. *Boissarie*, Die großen Heilungen von L., übers. v. *J.-P. Baustert*. 2. Auflage. R. van Acken, Lingen a. d. Ems, 1903. Ausgabe A für Gebildete. 430 S. M 5.40. B. Volksausg. 340 S. M 3.—. *Boissarie* veröffentlichte bisher folgende Werke: Lourdes, Histoire médicale. Paris, Lecoffre, 1891. — Lourdes depuis 1858 jusqu'à nos jours. Paris, Sanard, 1894. — Les grandes guérisons de Lourdes. Paris, Téqui, 1900. — L'œuvre de Lourdes. Paris, Téqui, 1907. — Lourdes, les guérisons. Paris, Bonne Presse, 1911. — Le miracle devant la science. Paris, Bonne Presse. 458 S. — **2)** Dr. *Bertrin*, Lourdes. Historisch-kritische Darstellung der Erscheinungen u. Heilungen[5]. Frei nach d. Französischen v. Prof. Dr. *Cron* 8°. 350 S. Straßburg, Le Roux. — **3)** *J. P. Baustert*, L. u. die Gegner

Fälle darlegen, hat mit den Freidenkern gesprochen, welche unter dem Eindruck der wunderbaren Ereignisse Überzeugung und Leben änderten, oder auf ihren haltlosen Ausflüchten und auf ihrer Verdrehung der Tatsachen bestanden. Weit mehr das Siegel eines gelehrten Werkes trägt *Bertrins* Buch, und mit Recht hat er es „kritische Geschichte“ betitelt. *Bertrin* ist darauf bedacht, von allem und jedem peinlich genaue Rechenschaft zu geben, insbesondere von seiner Kompetenz. Er ist zweifellos im Recht, wenn er darauf besteht, daß weder der Arzt, noch der Psycho-patholog, noch der Philosoph, noch der Theolog sich in der Frage der Lourdeswunder als ausschließlich zuständig betrachten dürfe. Wer immer durch seine Fachstudien nur mit einem dieser Gebiete vertraut ist, muß sich gewisse Teile der andern Wissenschaften erst aneignen, will er sich nicht der Gefahr aussetzen, die Sache von einem einseitigen Standpunkte aus verkehrt zu beurteilen. *Bertrin*, von Haus aus Philosoph und Theolog, hat sich mit großem Erfolge in die entsprechenden Teile der Medizin und Psychologie hineingearbeitet und mancher, der sich dem Nicht-Arzte *B.* gegenüber als Fachmann brüstet, dürfte in Verlegenheit kommen, wenn er sich über sein Fachwissen mit so glänzenden Zeugnissen erster Autoritäten ausweisen müßte, wie *Bertrin* es kann bezüglich der Wissenszweige, welche seinen Gegenstand betreffen (Auszug **4)** aus *Bertrin* u. Analyse **5)** s. Note). In ähnlicher Weise hat auch *Baustert* die besten Werke über Wundheilung, Suggestion, Hysterie u. s. w. zu Rate gezogen und sich überdies mit Fragen an Fachautoritäten gewendet, deren Gutachten in seinem Buche zum ersten Male veröffentlicht werden. Wie der Titel andeutet, will sich die Schrift besonders mit den Gegnern Lourdes' auseinandersetzen und sie tut es in sachlicher Weise und mit gründlichem Erfolg. — **II. Zur Tatsachenfrage** sind an erster Stelle die Monographien über die Heilung der Pottschen Krankheit des Fräuleins Tulasne und des doppelten Beinbruches Peter de Rudders zu erwähnen, dann die Streitschriften, welche sich an diese Fälle, sowie den Fall Rouchel anschließen. Die erstgenannte Monographie, betitelt: „Eine Wunderheilung aus unseren Tagen“ **6)**,

---

vor dem Forum der Wissenschaft. Lingen a. d. Ems, R. van Acken, 1913 (VII + 198 S.). — **4)** Einen guten Auszug für Gebildete mit Ergänzungen für deutsche Leser, bietet *G. Allmang*, Lourdes. Erscheinungen u. Heilungen. Junfermann, Paderborn 1908. 53 S. — In dieser Zeitschr. hat im selben Jahre Prof. Dr. *Jos. Müller S. J.* einen Analektenbeitrag **5)** veröffentlicht, in welcher er *Bertrins* Werk analysiert. 32. Bd. S. 416. — **6)** Dr. *Bertrin*, Eine Wunder-

ist, wenige Änderungen und Ergänzungen abgerechnet, genau der Bericht, den *Bertrin* der kirchlichen Kommission vorlegte, welche Febr. 1906 bis Okt. 1907 zu untersuchen hatte, auf welche Weise Frl. Tulasne geheilt worden war. Eine mustergültige Spezialuntersuchung! Wenn uns nur nach und nach die Akten der zahlreichen kanonischen Prozesse über Lourdesheilungen (*Baustert*, L. u. die Gegner, S. 74 f, zählt 24 auf) in ebenso ausführlichen und zuverlässigen Darstellungen zugänglich gemacht würden! Die deutsche Lourdesliteratur hätte davon bessern Gewinn als vom Erscheinen immer neuer populärer Abrisse. Auf die Angriffe eines deutschen Arztes erwiderte *Bertrin* durch die solide und gehaltvolle Schrift: „Ce que répondent les adversaires de L." **7)** Der Heilung des Peter De Rudder verschaffte in Deutschland besonders die Autorität des bekannten Biologen P. *Erich Wasmann* Beachtung, als er 1900 in einem Artikel der „Stimmen a. M.-L." die Unerklärlichkeit des Falles aus dem Wirken der Naturkräfte darlegte **8)**, in Österreich Pfarrer *Van der Bom* durch zwei Broschüren 1905 u. 1911, in deren erster er einen Preis von 1000 K für jenen aussetzte, der dieses Wunder natürlich erklären oder dessen Tatsächlichkeit bestreiten könnte **9)** u. **10)**. Sie konnten sich dabei auf die mit vorbildlicher Exaktheit geführte Untersuchung der drei belgischen Ärzte *Van Hoestenberghe*, *Deschamps* und *Leroy* stützen, deren Verlauf und Resultat in der Schrift „Guérison subite d'une fracture" **11)** veröffentlicht wurde. Der flämische Arzt Dr. *Verhas* bestritt einfach die Tatsache, mußte aber dazu eine so skeptische Kritik aufwenden, daß ihm *Bolsius* **12)** nachweisen konnte, auf Grund solcher Prinzipien würde sich *Ver-*

---

heilung aus unsern Tagen. Nach dem Französischen v. *Julius Gava*. 180 S. Straßburg, Le Roux & Co., 1909. M 1.60. — **7)** *Georges Bertrin*, Ce que répondent les adversaires de Lourdes. Réplique à un médecin allemand. 126 S. Paris, Gabalda, 1910. — **8)** *Erich Wasmann S. J.*, Eine plötzliche Heilung aus neuester Zeit. St. a. M.-L. (1900 I) Bd. 58, 113—128. — **9)** u. **10)** *Anton Van der Bom*, „Ein wirkliches Wunder des 19. Jahrh. nach den Doktoren Van Hoestenberghe..." 1905 u. „Ein wirkliches Wunder aus neuester Zeit und dessen Bekämpfung durch Dr. Ed. Aigner". 1911, Akad. Preßvereinsdruckerei. Die Broschüren sind mir nicht zugänglich. — **11)** *L. Van Hoestenberghe*, docteur en médecine, *E. Roger*, docteur en médecine, *A. Deschamps S. J.*, docteur en médecine et en sciences naturelles, Guérison subite d'une fracture. Récit et étude scientifique. Librairie scientifique L. Lagaert. Bruxelles 1900. 48 S. und 4 Tafeln. — **12)** *H. Bolsius S. J.*, Pierre de Rudder et son récent

*has* unmöglich als Verfasser seiner eigenen Schrift oder als rechtmäßigen Sohn von Herr und Frau Verhas ausweisen können. Ein neuestens von Dr. *Alfred Deschamps S. J.* herausgegebenes Werk **13)** faßt alle bisherigen Kontroversen über diesen Fall zusammen, würdigt eingehend die verschiedenen Erklärungen deutscher, belgischer. französischer, holländischer und englischer Ärzte und stellt wahrscheinlich die abschließende Geschiche des Falles De Rudder dar. Am meisten Staub wirbelte auf deutschem Boden der Fall Rouchel auf, zunächst durch das wenig kollegiale Vorgehen des Metzer Ärztevereins gegen Dr. *Ernst*, dann durch das Eingreifen des Münchener Monisten *Aigner*. Damit beschäftigen sich zwei Schriften von Dr. *Aigner* einerseits **14)** u. **15)** und eine von Dr. med. *Westphalen* **16)** anderseits. Weitere Druckerzeugnisse beleuchten das Verhalten *Haeckels* **17)**, den Kampf des Münchener Ärztevereins **18)** und die Agitation Dr. *Aigners* gegen Lourdes **19)**. Das kleine Schriftchen *Aigners*: „Ein Lourdes-

---

historien. X + 124 S. Paris, Téqui, 1913. — **13)** *Alfred Deschamps*, docteur en médecine et en sciences naturelles, Le Cas Pierre De Rudder et les objections des médecins. 240 S. + 4 Tafeln. Bruxelles, Librairie de l'action catholique, 1913. — **14)** Dr. *Ed. Aigner*, Die Wahrheit über eine Wunderheilung von Lourdes. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag, 1908. — Ein Vergleich der von *Aigner* veröffentlichten Akten mit *Boissarie*, Lourdes. Les guérisons. 3ième serie. Paris, Bonne Presse. S. 57 zeigt, daß *Aigner* aus dem Sitzungsprotokoll eine lange u. wichtige aber für s. Sache nicht gerade günstige Stelle ausgelassen. — **15)** Dr. *Eduard Aigner*, L. im Lichte deutscher mediz. Wissenschaft. Lehmann, München, 1910. — Enthält nebst andern Prozeßakten die Gutachten medizinischer Sachverständiger. Im Endurteil wurde dem Beklagten (Gegner *Aigners*) zugebilligt, daß er den Vorwurf der objektiven Unwahrheit erheben durfte, dem Kläger, daß er beleidigt worden sei durch den Vorwurf der Unanständigkeit. — **16)** Dr. med. *R. v. Westphalen*, Die Wahrheit über eine Lourdesheilung (der Fall Rouchel). Metz, Lothringer Druckanstalt, 1909. (Bitte um Zusendung blieb wohl infolge der gegenwärtigen Verkehrsstörungen unbeantwortet.) — **17)** *Adam Rambacher*, Die Wunder von Lourdes u. der Gottesleugner Ernst Haeckel. 49 S. Donauwörth, Auer, 1907. — **18)** Der ärztliche Bezirksverein München gegen Lourdes. Fredebeul, Essen, 1914 (vergriffen). — **19)** Dr. *Lambert Ehrlich*, Dr. Aigner u. Lourdes. Verlag d. Kärntner Tagbl., Klagenfurt, 1914. 173 S. M —.75. Gibt ein instruktives Bild v. Dr. *Aigners* Vorträgen und „Erfolgen" in Österreich. — *Acker*, Was ist

wunder vor Gericht" **20)** ist insofern wertvoll, als es den katholischen Klerus eindringlich vor Kritiklosigkeit gegenüber den Lourdesereignissen warnt. Der Vorfall zeigt, welch ungenügende Bürgschaft solche Selbsterzählungen von Geheilten, wie sie z. B. Pfr. *Weiler* **21)** zusammengestellt hat, an sich bieten. Mehr Gewähr haben wir für die Heilung, welche zu den Wallfahrten nach Kirchdorf am Inn die erste Veranlassung war **22)**, obwohl die Unheilbarkeit des Übels und die Plötzlichkeit der Besserung lange nicht so gut bewiesen ist, wie bei den Fällen, welche *Boissarie, Bertrin* und *Baustert* mitteilen. — **III. Die naturwissenschaftliche Frage** oder die Frage nach der Erklärbarkeit der Lourdesheilungen aus bekannten physikalischen und psychischen Kräften erfuhr nach meinem Dafürhalten die klarste Abgrenzung und erfolgreichste Beantwortung durch *Augustin Gemelli* in seiner Disputation mit den Mailänder Ärzten, seinen ehemaligen Kollegen. Er weigerte sich, auf die Erörterung des Wundercharakters einzugehen, da diese Frage vor das Forum von Philosophen, nicht vor jenes von Ärzten gehöre. Die These, welche *Gemelli* aufstellte und verfocht, lautete: als Arzt [im weitern Sinne = Mediziner und Psychopatholog] kann ich die Heilungen von Lourdes nicht erklären. Mit der Verabredung dieses Geistestournieres, seinem genauen Verlauf nach stenographischen Berichten, dem für die Gegner, wie sie selbst zugaben, unglücklichen Ausgange, sowie mit den sich daran anschließenden Kämpfen, machen uns die beiden Werke „La lotta contro Lourdes" **23)** und „Ciò che noi rispondiamo agli avversari di Lourdes" **24)** bekannt. Da man sich in der Diskussion besonders auf die Wirkung der Suggestion

---

wahr? Der Monistenführer Aigner in s. Kampfe gegen L. Preßverein Linz 1914. (Scheint nicht mehr erhältlich zu sein). — **20)** Dr. *Ed. Aigner,* Ein Lourdeswunder vor Gericht. 32 S. Neuer Frankf. Verl. Frankf. a. M. 1913. — **21)** *M. Weiler,* Lourdes u. Luxemburg oder Die Luxemburger Geheilten. 86 S. Luxemburg, Erpelding, 1908. — **22)** Andenken an Maria Lourdes in Kirchdorf am Inn. Kirchdorf a. I., Reischauer, 1903. 30 Heller. Eine kritische Beurteilung versuchte *Ackerl* in s. Schrift, Die Wissenschaft und die Wunder v. L. s. weiter unten Nr. 29. — **23)** *Agostino Gemelli O. F. M.,* dottore in medicina e chirurgia, La Lotta contro Lourdes. Resoconto stenografico della discussione sostenuta all' associazione sanitaria Milanese (10—11 gennaio 1910) con note e commenti'. 362 S. Firenze, Libraria Editrice Fiorentina, 1912. — **24)** *Agostino Gemelli,* Ciò che rispondono gli avversari di Lourdes. La mia risposta alla associazione sanitaria Milanese. Documenti, critiche e riflessioni. 3. migliaio.

berief, schenkt *Gemelli* dieser Frage besondere Aufmerksamkeit und orientiert auch über die wichtigste Literatur. Das von ihm am meisten geschätzte Buch von *Vourch*, Quelques cas de guérisons de Lourdes et „La foi qui guérit" **25)** ist indessen in neuer Bearbeitung erschienen und richtet sich vor allem gegen *Charcot's* „heilenden Glauben" **26)**. In der deutschen Sprache wird die Suggestionshypothese durch zwei Spezialschriften kleinen Umfanges vertreten, von denen die erste einen atheistischen, die zweite einen katholischen Arzt zum Verfasser hat: *Rouby*, Lourdes u. die Hysterie **27)** und *De Backer*, Lourdes u. die Ärzte **28)**. So scheint mir wenigstens in letzterer Broschüre der Abschnitt über den „Rhythmus und Mechanismus der wunderbaren Heilungen" und einzelne andere Stellen z. B. S. 24, 26 f, 37, 38, 39 zu verstehen zu sein. Damit stimmen allerdings S. 13 bis 16 nicht gut überein. Vielleicht will der Verfasser mit seinen nicht gerade klaren Darlegungen sagen, daß zwar Gott die Lourdesheilungen wirkt, aber mit möglichster Benützung der Naturkräfte und Naturgesetze, insbesondere der natürlichen Wirkungen der religiösen Suggestion. Eine Widerlegung der Suggestionshypothese bietet *Ackerl*, Die Wissenschaft u. d. Wunder v. L. **29)**. Diese Schrift ist brauchbar. Eine gründlichere Kenntnis vermittelt jedoch das ältere Werk von Dr. *Boissarie*, Lourdes und seine Geschichte **30)**. Es dürfte die beste in deutscher Sprache gedruckte Monographie über die „naturwissenschaftliche" Seite der Lourdesheilungen sein. — Für das Studium der **IV. naturphilosophischen Frage** sei in Ermangelung deutscher Literatur zunächst

---

231 S. Firenze, Libraria Editrice Fiorentina, 1912. — **25)** *A. Vourch*, docteur en médecine, Quelques cas de guérisons de Lourdes et „La Foi qui guérit". Étude médicale². 254 S. Paris, Lethielleux, 1913. — **26)** *Charcot*, La foi, qui guérit. Alcan 1897 war ursprünglich in der New-Review 1. Dez. 1892 erschienen. — **27)** Dr. *Rouby*, Lourdes u. die Hysterie. 47 S. 8°. Bibl. d. Aufklärung. Frankfurt a. M., 1906. — **28)** *Felix De Backer*, L. u. die Ärzte. Trier, Paulinusdruckerei, 1906. 50 S. Übersetzung a. d. Französischen. — **29)** Dr. *Joh. Ackerl*, Die Wissenschaft u. die Wunder v. L.² 232 S. Klagenfurt, Josefs-Verein, 1904. K 2.20. — **30)** *Boissarie*, Lourdes u. seine Geschichte vom medizinischen Standpunkte aus betrachtet. 1858—1891. Autorisierte Übersetzung v. Dr. phil. *Seb. Euringer* u. Dr. med. *Herm. Euringer*. 2. Aufl. IX + 374 S. Augsburg, Huttler, 1892. — Die Unzulänglichkeit der Suggestion zur Erklärung des Falles De Rudder beleuchtet *J. B. Kettenmeyer S. J.*, Wunder und Suggestion in Katholik 1911 I S. 344—358. —

hingewiesen auf einen Aufsatz von *Teilhard de Chardin* **31)** in den Études 1909. Er sucht die unbekannten Naturkräfte auszuschließen durch Hinweis auf den allen Naturkräften wesentlichen Determinismus, welcher bei den Lourdesheilungen vollständig fehle; ein Argument, das *Gemelli* und *Deschamps* weiterentwickelten (vgl. (23) S. 298—300 u. (13) S. 192—195). Im selben Jahrgang der Études (1909 IV S. 577) zählt Dr. *Guinier* sieben Merkmale auf, deren jedes für sich nach seiner Ansicht genügte, um die Lourdesheilungen von allen andern zu unterscheiden und als übernatürliche Wirkungen zu bezeichnen. Dies hat er eingehender begründet in einem 1910 veröffentlichten Werke: „Le Surnaturel dans les Guérisons de Lourdes" **32)** — **V. Für die ethisch-theologische Seite** *) der Lourdesheilungen kommen folgende Punkte in Frage: 1. Der sittliche Einfluß, welcher von Lourdes ausgeht. 2. Die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit der Gesichte, durch welche die Heilungen zum Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis in Beziehung gesetzt werden. 3. Das Verhältnis der Heilungen zum katholischen Kultus, bes. Marienverehrung und Eucharistie. 4. Die Bekehrung von Nicht-Katholiken auf Grund der Lourdesheilungen, sowie die Beunruhigung Andersgläubiger durch die wunderbaren Ereignisse und die Antworten, welche sie zu geben versuchen. Über alle diese Punkte dürfte kein anderes Werk so reichlichen und gründlichen Aufschluß geben als *Ackerl*, Am Mutterherzen **33)**. Im einzelnen wird man zur Bestä-

---

**31)** *Pierre Teilhard de Chardin*, Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques in Études 1909 I S. 161—183. — **32)** Dr. *Henri Guinier*, Le Surnaturel dans les Guérisons de Lourdes. Paris, Bonne Presse, 1910 (ist mir nicht zugänglich). — **33)** Dr. *Joh. Ackerl*, Am Mutterherzen oder Unsere Liebe Frau v. L. und ihre Gegner[2]. 420 S. Linz, Preßverein, 1898. Die Entstehung dieses Werkes wurde veranlaßt durch zwei protestantische Geistliche, von denen der eine im Evangelischen Vereinsblatt die Verehrung unserer lieben Frau von L. als eine Verirrung bezeichnete, der andere die Lourdeswunder dem Teufel zuschrieb. Die Amtsstellung der Angreifer sowohl als auch ihre Angriffsweise drängten Dr. *Ackerl* in seiner Antwort, welche zunächst in den „Katholischen Blättern" (Mai 1885) erfolgte, vor allem die ethisch-theologische Seite von L. zu beleuchten. Seine gewandten und gründlichen Ausführungen erschienen dann unter dem Titel: Unsere Liebe Frau von Lourdes oder Wer

---

*) Über die providenzielle Bedeutung Lourdes' für das Glaubensleben der Gegenwart siehe den trefflichen Artikel in der Katholischen Kirchenzeitung (Salzburg) 1916, 162.

tigung, Erweiterung und Vertiefung des dort Gebotenen mit Nutzen folgende Werke zu Rate ziehen. Zu 1. *Jörgensen*, Lourdes **34)**. Hier hat die heldenmütige Liebe, Entsagung und Ergebung, welche die Pilger und Kranken, die Träger und Pfleger aus Mariens Gnadenquelle schöpfen, einen würdigen Lobredner gefunden. Dagegen läßt die belletristische Staffage das Studium, welches *Jörgensen* den Heilungen widmete, als viel gelegentlicher und oberflächlicher erscheinen, als es sein müßte und zweifellos auch war. Auch *Sommer* verspricht in den Kapitelüberschriften seiner Lourdesfahrten **35)** Lourdes' Bedeutung für das Glaubensleben (S. 83 ff), das sittliche Leben (S. 109 ff), die Charitas (S. 134 ff) zu beleuchten. Nur schade, daß der liebenswürdige Plauderer so wenig zum Thema spricht. Zu 2. Zuverlässige Nachrichten über Bernadette bieten, außer der schon genannten kritischen Geschichte *Bertrins*, *Barbet* **36)** für die Zeit, wo die Seherin noch in Lourdes weilte, und eine Mitschwester **37)** der Begnadigten für die Zeit, wo diese in Nevers als Klosterfrau lebte. Letzteres Werk wird eingeleitet durch Briefe des Erzbischofs von Besançon und

---

hat Recht? Nachdem davon gegen eine Million Stück abgesetzt und eine böhmische, slovenische und rumänische Übersetzung erschienen war, erweiterte der Verfasser sein Werk, indem er aus den Ereignissen von Lourdes auch die Folgerungen gegen den Materialismus, Pantheismus, Deismus . . . zog und veröffentlichte es unter dem Titel: Am Mutterherzen oder Unsere liebe Frau von Lourdes u. ihre Gegner[4]. Linz, Preßverein, 1898. 420 S. Die Schrift hat durch die Erweiterung einerseits gewonnen, anderseits aber auch verloren, weil die Ausführungen, welche aus den Lourdeswundern die Göttlichkeit der katholischen Religion folgern, durch allzustarkes Auseinanderziehen viel von ihrer logischen Geschlossenheit einbüßten. Auch ist noch mancher derbe Ausdruck, welcher bei der ersten Veröffentlichung in der Zeitung ganz von selbst sich einstellte, stehen geblieben. Dafür entschädigt aber reichlich die Freude am anschaulichen und echt volkstümlichen Stil. — **34)** *Johannes Jörgensen*, Lourdes, übers. v. *Henriette* Gräfin *Holstein-Ledreborg*. VIII + 271 S. Mainz, Kirchheim, 1912. M 3.50. — **35)** *Jos. Sommer*, Lourdesfahrten. Kritische Wallfahrtsgedanken. 220 S. Regensburg, Pustet, 1913. — **36)** *M. A. Barbet fils*, avocat, à Lourdes — Bernadette Soubirous d'après les documents inédits de la Collection de *M. Barbet père*. Paul Lescher, Montoné 1909 (ist mir nicht zugänglich). — **37)** Bernadette Soubirous en religion Sœur Marie-Bernard des Sœurs de la Charité et de l'Instruction chrétienne de Nevers. Par une Religieuse de la Maison-Mère. Nevers, St. Gildard, 1912. XX + 314 S. —

der Bischöfe von Tarbes und Nevers, der bezeugt, daß die Verfasserin das Leben Bernadettes getreu nach den Aussagen unmittelbarer noch lebender Zeugen beschrieben. Das ist auch der Eindruck, den man beim Lesen der Biographie erhält. Im Deutschen scheint nach den Übersetzungen der Erinnerungen *Lasserres* an Bernadette **38)** u. Peyramale **39)** nichts Spezielles über die Seherin von Massabielle erschienen zu sein als ein Broschürchen von P. *Houtmartels O. Pr.* **40)**. — Zu Punkt 4 sei verwiesen auf die Bekehrungen, welche *Boissarie* und *Ackerl* berichten, sowie auf die interessante Stellungnahme des protestantischen Lausanner Arztes *Bonjour*, der sich zur Ausflucht gedrängt sieht, daß alle Religionen in gleicher Weise ihre Heilungen haben **41)**. Vgl. dazu die Untersuchungen des Dr. *Vourch* und des Dr. *Boissarie* über die angeblichen Heilungen der Jansenisten und Russen. — Zur Vervollständigung der Übersicht muß VI. auch noch über **die populäre Literatur** berichtet werden. An erster Stelle nenne ich *Lasserre*, Unsere Liebe Frau v. Lourdes **42)**, da dieses Buch neben *Ackerl* wohl am meisten beitrug, die wunderbaren Ereignisse von Lourdes im deutschen Volke bekannt zu machen. Ich hätte es auch an Seite der wissenschaftlichen Werke von *Boissarie* und *Bertrin* nennen können; denn es sind wohl nicht sehr oft die Angaben eines Werkes mit größerer Gewissenhaftigkeit und Umsicht gesammelt und nachher so auf die Probe gestellt worden, wie *Lasserres* Angaben durch das bekannte Preisausschreiben des Herrn *Artus*. Ein gut verbreitetes Volksbuch ist auch *Hense*, Lourdes u. seine Wunder **43)**, 1908 in 4. Aufl. erschienen. Reichen Inhalt bieten die billigen Schriften von *Hoppe* **44)** und *Reiners* **45)**. Bezüglich der drei letzten Nummern sei

---

**38)** *Heinr. Laserre*, Bernadette. Übers. v. Frh. Gudenus. Temesvar 1879. — **39)** *Henri Lasserre*, Msr. Peyramale, der Pfarrer v. Lourdes vor den Erscheinungen. Übers. v. Freiherr *Gudenus*. kl. 8°. 93 S. Temesvár 1880. — **40)** *Marolimus M. Houtmartels O. Pr.*, Lourdes u. Bernadette. Aufwärtsbroschüre. Jos.-Verein Cöln. 20 Pf. — **41)** Revue de Psychothérapie 1913 juin p. 354, juillet p. 2 sq. bei Dr. *R. Van der Elst* in Revue Pratique d' Apologétique 1914 juin p. 333. — **42)** *H. Lasserre*, Unsere Liebe Frau v. L., frei übers. v. *M. Hoffmann*. 10 u. 11. A. 1914. Herder, Freiburg. M 3.—. Auszug daraus: Kleines Lourdesbüchlein. Herder, 1909. — **43)** Dr. *Friedr. Hense*, Lourdes u. seine Wunder⁴. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1908. 480 S. — **44)** *Alfred Hoppe*, Lourdes im Glanze seiner Wunder. Kirsch, Wien, 1909. 160 S. + 1 Tabelle. 30 Heller. — **45)** *Ad. Reiners*, Die Wunder von L. vor

die Bemerkung gestattet, daß Volksbücher über Lourdes nur vollkommen zuverlässiges Material bieten und daher authentisch nicht kontrollierte Wunder, sowie unkontrollierbare (weil- namen- und datenlose) Bekehrungsgeschichten nicht einmal vereinzelt aufgenommen werden sollten. In dieser Hinsicht empfiehlt sich *Alois Schweykart* **46)**, der Lourdes in 32 Maivorträgen dargestellt hat, aber mehr die Folgerungen für das Sittenleben ableitet als für das Glaubensleben. Eine ernst gemeinte Erörterung der wunderbaren Ereignisse ist auch die Prosadichtung „Im Kampf um Lourdes" **47)**, in welcher L. mit all seinem Licht und Schatten anschaulich und fesselnd geschildert wird. Leider ist aber der Wunderbegriff des Verfassers etwas unklar und sowohl dogmatisch als auch philosophisch unhaltbar. — Was schließlich **VII. die Zeitschriften** anlangt, so dienen die beiden deutschen: Lourdes-Chronik u. Lourdesrosen vortrefflich der Belehrung und Erbauung weiter Kreise, während die Jahrgänge der beiden französischen Annales de Lourdes und Journal de la Grotte als wahre Quellensammlungen zu gelten haben, da erstere das amtliche Organ des Konstatierungsbüros, letztere das Sprachrohr der bedeutendsten wissenschaftlichen Verteidiger der Lourdeswunder ist.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

---

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Tractatus de Christi ecclesia** auctore *Joanne Muncunill S. J.* Typis librariae religiosae in via Aviño 20 Barcinone 1914. X + 655.

„Quod ad rationem harum rerum pertractandarum spectat — so bemerkt der Verfasser in der Einführung zu seinem Traktate — non una est auctorum methodus: *alii* historice et philosophice de ecclesia disceptant; *alii* vero theologice et dogmatice. *Illi* supponunt ex introductione ad s. Scripturam aut demonstrant libros sacros esse authenticos seu facere fidem atque ex eis et ex aliis auctoribus antiquis etiam fide dignis doctrinam de ecclesia explanant et comprobant; verum sola eorum auctoritate humana

---

dem Richterstuhl der gebildeten Welt". Warnsdorf, Opitz, 1901. (Volksaufklärung. 20 Heller). — **46)** *Alois Schweykart S. J.*, Lourdes im Lichte der Wahrheit. XII + 221 S. Freiburg, Herder, 1914. — **47)** Im Kampf um L., Ein deutscher Roman von *Lucens*. Benziger, Einsiedeln, 1914. 336 S. M 3.50.

nituntur et ex illis tanquam fundamentis alia per discursum naturalem et philosophicas notiones depromunt. *Alii vero* assumunt libros sacros ut divinitus inspiratos seu habentes auctoritatem divinam et auctores antiquos ex christianis ut testes a Deo specialiter adiutos ad doctrinam ab apostolis traditam rite transmittendam, ideo rem probant theologice seu dogmatice i. e. ex auctoritate Dei, prout de hac ex libris sacris et traditione constat".

Der Verfasser schließt sich den Autoren der zweiten Klasse an; meines Erachtens nicht zum Vorteil für die Sache. Einmal gesteht der Verfasser selbst: *priore modo* veritates de ecclesia *etiam pro infidelibus* demonstrantur, quia argumenta historica et philosophica sunt mere naturalia et a quolibet intellectu bene disposito admittenda sunt. Die historisch-philosophische oder apologetische Beweisführung zieht also viel allgemeiner den Geist der Menschen in ihre Lichtsphäre; je weiter aber eine wissenschaftliche Behandlung ihre Wirkung ausdehnt, desto nützlicher erweist sie sich. — Hierin werden wir bestärkt durch die Erwägung, daß von den Schwierigkeiten im vorliegenden Traktat weitaus die meisten aus den Kreisen jener stammen, die noch nicht oder nicht mehr an die Kirche und ihre Lehrautorität glauben, für dogmatische Beweise also schlechterdings nicht zu haben sind. Ihre Schwierigkeiten werden ganz entschieden eine wirksamere Lösung finden vom apologetischen Standpunkte aus. Warum sollten wir also nicht auch schon in der Beweisführung selbst diesen Standpunkt einnehmen?

Je selbständiger endlich eine wissenschaftliche Bearbeitung in ihren Leitsätzen und Prinzipien erscheint, je weniger sie voraussetzt, desto gründlicher, desto wissenschaftlicher erscheint sie. Das ist sie aber in unserem Falle offenbar dann, wenn man ihre Quellen noch als rein historische erachtet, und nicht schon als theologische mit dogmatischer Autorität umkleidet. Dieses fällt umso schwerer ins Gewicht, als man im gegenteiligen Verfahren, in der Methode des Verfassers, vom Anbeginn des Traktates sich schwer des Eindruckes erwehrt, daß man fortwährend unter einer *petitio principii* argumentiere; jede dogmatische Beweisführung setzt eben die Glaubensentscheidung und somit die Lehrautorität der Kirche voraus; und das ist es hinwiederum gerade, worauf ein Großteil der wissenschaftlichen Untersuchung im Traktate *de ecclesia* abzielt.

Gewiß unser Autor kommt diesem Gedanken zuvor, indem er auf eine Stelle eines früher von ihm ausgearbeiteten Traktates *de vera religione* verweist, wo er die göttliche Autorität der hl. Schrift und der christlichen Tradition daraus bewiesen habe, daß die christliche Religion, wie sie sich in der katholischen Kirche

findet, die wahre Religion sei und diese sich einsetze für die göttliche Autorität jener Glaubensquellen. Daß aber die katholische Kirche wirklich die wahre Religion besitze, habe er gleichfalls an derselben Stelle *de vera religione* gezeigt (p. 2). Niemand wird leugnen, daß man die Sache so richten könne; aber wer sieht nicht ein, daß dieser Weg kompliziert wird und daß, wenn es einen einfacheren und durchsichtigeren Weg gibt, dieser vorzuziehen sei. Auch dürfte es kaum der Wichtigkeit der Sache entsprechen, wenn man jene These, auf welcher sich das ganze wissenschaftliche Gebäude erhebt, aus einem früheren Traktate *per modum corollarii* (das kaum den Raum einer halben Seite einnimmt) gegeben hinnimmt. Dies umso weniger, als der nähere und einfachere Weg so billig bestellt ist, als sachlich kaum ein Unterschied zu machen wäre; denn so bemerkt unser Verfasser selbst: „Quodsi alicui tractatus de ecclesia dogmatice elaboratus minus placeat, antequam ecclesiae infallibilitas ostendatur, is sumat eadem argumenta afferenda ut historica et philosophica, et habebit eundem tractatum historice et philosophice elaboratum" (p. 3).

Im übrigen erscheint die Bearbeitung des spröden Stoffes aller Achtung wert. Vier Disputationen unterscheidet der Verfasser. Davon handelt die erste von der Natur (*Dasein, Wesen, Zweck*) und Eigenschaften der Kirche; die zweite beschäftigt sich mit dem Haupte der Kirche, dem Papst, seiner Jurisdiktionsgewalt und seinem unfehlbaren Lehramt; die dritte wendet sich den übrigen Graden der Hierarchie zu und verbindet damit die Untersuchung über die Glieder der Kirche. Den Schluß bildet die Disputation über das Verhältnis der Kirche zum Staat, dem sich eine Betrachtung des Liberalismus zuordnet. Im Anhang findet sich eine Erörterung *de vi syllabi Pii IX*, sowie eine Auseinandersetzung und Widerlegung des Modernismus.

Es ist klar, daß bei der Ausdehnung des Stoffes nicht alle Partien gleich vortrefflich gediehen sind, daß manchmal etwas unterläuft, was schwerlich allgemeine Billigung finden wird; so dürften, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die Argumente, die der Autor S. 134 f für die persönliche Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel bringt, schwerlich alle als vollkräftig genommen werden können; sie beweisen zumeist nur die Unfehlbarkeit des Apostelkollegiums als solchen. Ganz verfehlt scheint mir hierin die Berufung auf *Apg 1* coll. *2,3:* Quod vero *et repleti sunt omnes Spiritu Sancto* ita accipiendum sit, ut singuli sint repleti, elucet; tum quia linguae tamquam ignis, qui erat signum communicationis Spiritus Sancti seditque supra *singulos* eorum; tum quia non

essent omnes repleti Spiritu Sancto, nisi *singuli* repleti essent Um von anderem zu schweigen: Die Erscheinung der Feuerzungen ließ sich eben nicht auf die Apostel allein herab; sondern auch auf viele andere; *Apg 1,15* redet von 120, die mit den Aposteln versammelt waren. Von diesen heißt es *2,1*: erant *omnes pariter* in eodem loco. Sind also alle diese mit den Aposteln unfehlbar geworden?

S. 9 unter n. 8 behandelt der Verfasser die Frage, ob die Autorität einer menschlichen Gesellschaft wesentlich sei oder nicht. Er antwortet mit einer Unterscheidung. Für Gesellschaften, die nur auf kurze Zeit eingegangen werden — so meint er — sei sie nicht wesentlich, wohl aber für Gesellschaften, denen eine längere Dauer zugedacht wäre. Diese Unterscheidung dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen; mehr Konsequenz wäre jedenfalls darin, eine menschliche Vereinigung, der etwas Wesentliches zur Gesellschaftsbildung abgeht, eben auch nicht mehr als Gesellschaft anzusehen.

Mehr ins Einzelne einzugehen, verbietet uns der Mangel an Raum; in Kontroversen entscheidet sich der Verfasser gemeiniglich für eine bestimmte Meinung, aber ohne aufdringlich zu werden. Und er tut gut daran. Wohl ist die Darlegung der Gründe meist vortrefflich, so gut wie man sie je finden kann; doch abschließend wird sie kaum einmal genannt werden können, und dies gilt vor allem von der Frage, ob die Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt unmittelbar vom Papste empfangen.

Besonders rühmend sei noch die Behandlung hervorgehoben, die der Verfasser der Untersuchung angedeihen läßt, inwiefern sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf dogmatische Tatsachen erstreckt (S. 416 ff); ebenso die über das Verhalten und die Stellung des hl. Cyprian zum Primat des römischen Bischofes (S. 304 ff). Mit Recht tritt der Verfasser dafür ein, daß der Syllabus Papst Pius' IX eine unfehlbare Lehrentscheidung sei; ob er dies aber sei als *locutio ex cathedra*, oder mehr wegen der allgemeinen Beistimmung, die derselbe in der lehrenden Kirche gefunden, läßt sich nicht so leicht entscheiden.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

**Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament.** Von *Joseph Sickenberger*. Freiburg, Herder, 1916. XII + 148 S. Kl. 8°. M 2.—.

Wer die geschickte und wissenschaftlich gründliche Art kennt, mit der der Breslauer Exeget *Joseph Sickenberger* in der „Bib-

lischen Zeitschrift" über alle Neuerscheinungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaften zu berichten versteht, der wird es freudig begrüßen, daß dieser Gelehrte sich entschlossen, die Früchte seiner langjährigen Arbeit in einem Handbuch der Einleitung niederzulegen. In der Tat bietet das Buch trotz seines beschränkten Umfanges einen guten Einblick in den heutigen Stand der Forschung, wobei die neuesten Streitfragen berücksichtigt sind. Mit besonderem Geschicke sind die Fragen der allgemeinen Einleitung behandelt; namentlich die schwierigen Fragen der Textgeschichte werden in einer guten Übersicht vorgelegt.

Freilich wünschte der Leser manchmal, daß der Verfasser seinem Streben nach Kürze Grenzen gesetzt und noch etwas mehr von seinem reichen Wissen mitgeteilt hätte.

Der Verfasser hat leider S. 67—70 die Zweiquellentheorie vorgelegt, was mit dem S. 7 betonten verpflichtenden Charakter der Bibelkommissionsdekrete sich nicht vereinigen läßt[1]). An dieser Stelle kann natürlich keine ausführliche Widerlegung der Zweiquellentheorie geboten werden, es sei nur auf einige Gesichtspunkte hingewiesen. Jüngst hat *P. Dausch* in vorzüglicher Weise dargetan, daß in dieser Auffassung die Glaubwürdigkeit der Evangelien, wie sie für die Apologetik rein natürlich aufgefaßt werden muß, auf ein ungenügendes Mindestmaß zusammenschmilzt[2]). Ferner wären zu beachten die gediegenen Ausführungen *H. Cladders*[3]), in denen aus dem wunderbaren einheitlichen Aufbau des ganzen Evangeliums nachgewiesen wird, daß hier ein von Anfang an genau entworfenes, großartig angelegtes Werk vorliegt, nicht aber eine Kompilation aus zwei Schriften. Diese Einheitlichkeit des ganzen Evangeliums tritt besonders deutlich hervor, wenn man das erste Evangelium mit den Schriften des hl. Lukas vergleicht. Trotz aller Übereinstimmung im Wortschatze und in der Redeweise, die sich durch alle 52 Kapitel hindurchzieht, finden wir doch ganz erhebliche Unterschiede zwischen jenen Teilen, in denen eine schriftliche Quelle verarbeitet wurde und denjenigen, in welchen der Evangelist eigene Gedanken und Erfahrungen wiedergibt.

---

[1]) Nach dem Zusammenhange sowie n. 4 u. 5 des Dekretes vom 19. Juni 1911 (BZ IX [1911] 440) ist unter dem griechischen Mt. der als mit dem aramäischen Ur-Mt im Wesen übereinstimmend aufgefaßt werden muß und den man nicht auf die zwei Quellen zurückführen darf, unser kanonischer griechischer Mt zu verstehen und nicht ein „griechischer Ur-Mt".

[2]) Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der 3 älteren Evangelien (Bibl. Zeitfragen VII/9). Münster 1915.

[3]) Das älteste Evangelium, StML 86 (1914 I) 378—393.

Man vergleiche die Kindheitsgeschichte, die Täuferpredigt, die Emmauserzählung, einige Reden der Apostelgeschichte, besonders die wenigen Worte des hl. Petrus an den Magier Simon (8,20—23) mit den 2 Einleitungen und den Wirstücken. Nichts dergleichen findet sich im ersten Evangelium. Hier treffen wir von Anfang bis zum Ende dasselbe einheitliche Gepräge, das eben den Augenzeugen als Verfasser des ganzen Werkes voraussetzt, keineswegs aber kann hier ein Pseudomatthäus die Feder führen, der bald aus den „Logien", bald aus Mc schöpft. Auch die angebliche Verschiedenheit in der Wiedergabe alttestamentlicher Stellen ist keineswegs bedeutend. — Ich verhehle mir nicht, daß einige Schwierigkeiten noch der Lösung harren, z. B. die von *S.* betonte: „Lk müßte sich doch z. B. in der Kindheitsgeschichte oder in der Mitteilung des Stammbaumes Jesu an Mt mehr angeglichen haben, wenn er dieses Apostelevangelium gekannt hätte" (S. 69). Ich weiß wohl, daß nicht alles erklärt wird, wenn man annimmt, Lk habe sich bei der Kindheitsgeschichte ausschließlich auf seine kostbare schriftliche Quelle, die auf Mitteilungen der Gottesmutter selbst zurückgeht (2,19. 51), beschränken wollen und habe es, um diesen Teil seines Evangeliums nicht unverhältnismäßig umfangreich werden zu lassen, verschmäht, weitere Nachrichten aus Mt aufzunehmen. — Manche der angeführten „Erwägungen", die es „unwahrscheinlich machen, daß der arme Mk vom Tisch des reichen Mt gegessen hat" (S. 68), sind allzu sehr rein innerer Natur, gerade wie jener, den *S.* für die Behauptung: „als sicher darf gelten, daß Lk Mk benutzt hat", anführt: „Die umgekehrte Reihenfolge Mk — Lk würde unerklärt lassen, warum Mk den lukanischen Reisebericht (9,51—18,14) fast völlig beiseite schob". Mit demselben Rechte ließe sich aus dem Umstande, daß Lk den immerhin auch beträchtlichen Teil im Mk 6,47—8,26 gar nicht verwertet hat, das Gegenteil erweisen.

Eine zweite Frage, in der ich nicht mit *S.* übereinstimme, bezieht sich auf die Chronologie des Lebens des hl. Paulus. Meines Erachtens ist es ausgeschlossen, den ersten Aufenthalt des Völkerapostels in Korinth in die Zeit „von Herbst 52 bis Frühjahr 54" zu verlegen, wie der Verfasser S. 90 vorschlägt. Aus der Gallioinschrift steht fest, daß dieser Prokonsul vor der Mitte des Jahres 52 in Korinth war. Es bleibt nur unentschieden, ob *Gallio* sein Amtsjahr im Jahre 51 oder 52 (genauer im Juli 51 oder im April 52) angetreten hat. Der erste Ansatz erscheint als der wahrscheinlichere, doch ist auch der zweite trotz *Deissmanns* Anstrengungen[1]) noch keineswegs ausgeschlossen[2]). Dann müßte aber in *S.s* Datierung (Herbst 52) der

---

[1]) Paulus S. 172—174.

[2]) Vgl. *A. Harnack*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1912 S. 674 A. 1. Alles kommt darauf hinaus, zu bestimmen, in welchem

hl. Paulus erst nach Gallios Ankunft, wenn nicht gar erst nach Gallios Abreise den Boden Korinths betreten haben. Auch die erstere Annahme ist durch die Anordnung der AG (18,11 f: Erwähnung der 18 Monate vor der Verhandlung unter Gallio) recht unwahrscheinlich gemacht. Meines Erachtens wird sich nach dem augenblicklichen Stande der Forschung folgende Anordnung am besten empfehlen: 51 oder 52 Ankunft des Gallio in Korinth, 50 oder 51 Ankunft des Apostels in Korinth, 49 oder 50 Apostelkonzil (nicht 51 wie S. 88 angenommen wird). Nur so wird man das Jahr 58 als Beginn der Gefangenschaft festhalten können (S. 91), besonders da hier das vorausgehende Jahr 57 nicht ausgeschlossen erscheint. — Doch vielleicht wird uns *Sickenberger* selbst die ganze Frage in seiner angekündigten Erklärung der Korintherbriefe gründlich lösen.

S. 11 wird anscheinend das Wort „apokryph" durch das „'verborgene' Dasein" erklärt, zu dem „der Ausschluß aus den offiziellen gottesdienstlichen Vorlesungen" die unechten Schriften verurteilte. Ich finde indes keinen Grund, von der üblichen Ansicht abzuweichen, welche den Namen aus dem Bestreben erklärt, den wahren Ursprung des Buches zu verbergen durch Anmaßung eines fremden Namens. — Der hl. Paulus hat nicht „auf dem Areopage" (S. 88), sondern vor dem Areopage geredet; nicht eine Örtlichkeit ist gemeint, sondern die oberste Behörde von Athen, deren Ausschuß auf dem Markte von Athen seines Amtes waltete[1]). Sonderbar kommt mir vor die Behandlung des Galaterbriefes nach den drei anderen Hauptbriefen (S. 105) und die Ansetzung desselben „spätestens in den korinthischen Aufenthalt 57—58". Nach der bestimmten Angabe (Gal 1,6 „so schnell") ist die Abfassung des Briefes nach der vom Verfasser mit Recht vertretenen nordgalatischen Theorie, welche ohnehin die späteste Möglichkeit darstellt, in den Anfang des ephesinischen Aufenthaltes zu verlegen. — S. 140 wären die älteren, allerdings nicht direkten Zeugnisse für den 2. Petrusbrief zu erwägen gewesen[2]). — Auf einem reinen Druckfehler dürfte die Angabe (S. 66) beruhen: „Nur etwa . . . ein Vierzigstel des Mk" . . . ist „Sondergut des . . . Evangelisten". Es sollte wohl heißen, „nur der vierzehnte Teil", was mit der üblichen Annahme, daß unter

---

Monate *Gallio* sein Amtsjahr angetreten hat. *Deissmann* will den Juli festsetzen, dann wäre das Jahr 52 ausgeschlossen. Allein wer den Beweis *Deissmanns* nachprüft, wird mit *Harnack* zum Ergebnis kommen, daß er „nur auf probablen generellen Erwägungen beruht".

[1]) *Ernst Curtius,* Stadtgeschichte von Athen S. 262; Berliner Sitzungsberichte 1893, S. 925—927.

[2]) Zusammenstellung und Würdigung durch *J. Dillenseger* in Mélanges de la faculté orientale II, Beyrouth 1907, 173—212.

den 678 Versen des zweiten Evangeliums sich nur 68 finden, die ihm ganz oder teilweise eigentümlich sind, übereinstimmt.

Mögen dem reichhaltigen Werke nicht nur manche Neuauflagen, sondern auch eine erweiterte Ausgabe beschieden sein!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Katechismus der biblischen Hermeneutik.** Von *Gottfried Hoberg.* Freiburg i. B., Herder, 1914. VIII + 45 S. Kl. 8°.

Von einem Handbuche aus der Feder des hochverdienten Freiburger Gelehrten läßt sich im vornherein erwarten, daß reiches Wissen geboten wird. Beim Durchlesen der Schrift stößt man auf viele Einzelbemerkungen, durch welche die alten Wahrheiten eine neue Beleuchtung finden, auf Beispiele, welche an Stelle der allbekannten gesetzt sind. Es sei verwiesen auf die S. 41 f gebotene Zusammenstellung der Vorreden sämtlicher hl. Bücher, auf die S. 24 angeführten Beispiele, wie angebliche Widersprüche zu lösen sind. Selbstverständlich betont der hochw. Verfasser gelegentlich der Behandlung der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel die kirchliche Lehre mit aller Entschiedenheit.

Auch in diesem Handbuche, das mit der soeben angezeigten Schrift *Sickenbergers* in der Ausstattung übereinstimmt, ist mitunter die kurze Fassung als Nachteil zu empfinden. So würde ich häufig die Beifügung von Definitionen wünschen. Von einem „*sensus accommodatus*“ zu reden (§ 10. 30), statt von einer „*accommodatio*“ könnte verwirrend wirken, weil man an einen dritten Schriftsinn denken möchte, den es weder gibt noch geben kann.

Es sei hier noch auf eine Einzelfrage eingegangen. Bei der Erörterung über den „doppelten Literalsinn“ mancher Schriftstellen lehnt *H.* die bejahende Ansicht *Augustins* als „unrichtig“ ab, fügt aber merkwürdigerweise die Einschränkung bei: „Eine Ausnahme macht Jo 11,50; die Stelle enthält, wie die Bemerkung des Evangelisten in den zwei darauffolgenden Versen zeigt, einen doppelten Literalsinn“. S. 8. Eine solche Ausnahme von einem Prinzip, das in erster Linie nicht aus der Offenbarung, sondern aus der Natur der menschlichen Sprache bewiesen wird, ist abzulehnen. Jeder Satz ist ja der Ausdruck e i n e s Urteiles; in diesem wird ja ein (im Prädikate enthaltenes) Formalobjekt mit einem (durchs Subjekt dargestellten) Materialobjekt verbunden, und dieses kann, wenn das Subjekt nicht aus mehreren, durch „und“ verbundenen Redeteilen besteht, nur eines sein; das Prädikat ist gleichfalls in jedem einfachen Urteile nur eines. — Zudem würde der angeführte Ausspruch des Kaiphas, der formell nicht zum geschriebenen Worte Gottes gehört, sondern

als gesprochenes Wort angeführt ist, nichts für den mehrfachen Schriftsinn beweisen. Freilich ist der Sinn, den Gott und der unter seinem Einfluß sprechende Hohepriester mit den äußern Worten verbanden, ein verschiedener, doch liegt ein gemeinsamer Grundgedanke vor. Das Urteil des Kaiphas: „Jesu Tod ist die Rettung des ganzen Volkes“ wurde auf eine andere Weise bewahrheitet, als der Sprecher ahnte. Wenn ich mit Rücksicht auf ein im Laufe des Vormittags erhaltene freudige Nachricht sage: „Diesen Tag werde ich nie vergessen“, und darnach im Laufe des Nachmittages ein zweites, noch wichtigeres, aber trauriges Ereignis erfolgt, so bleibt mein Wort wahr und behält seinen Sinn, obgleich eine zweite Begründung hinzugekommen ist, vor der die erste in meinem Bewußtsein zurücktreten muß. Es bleibt wahr auch dann, wenn die Freudenbotschaft sich später als unrichtig erweist. Zwei Stützen einer und derselben Wahrheit machen aus ihr nicht zwei. Im Ausspruche des Kaiphas ist die von ihm angenommene Begründung irrig, sein Urteil aber völlig einwandfrei. Dieses eine Urteil und nichts anderes bildet hier den Schriftsinn. Somit beweist die Stelle nicht, daß sich ein doppelter Literarsinn — mitunter wenigstens — in der Bibel vorfindet.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Epistolae selectae in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editae. Tomus I. S. Bonifatii et Lulli epistolae. Berlin 1916 [LII, 322 p.; Mark 6. Weidmannsche Buchhandlung]. **Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus.** Herausgegeben von *Michael Tangl.* Mit 3 Tafeln in Lichtdruck.

Die deutsche Sprache in Einleitung, Apparat und Register war schon für die letzten Ausgaben der Scriptores rerum Germanicarum zur Anwendung gekommen. Dieser Beschluß der Zentraldirektion dehnt sich auch auf die „Schulausgaben“ aus, deren erster Band eben erschienen ist. Gerade bei den Briefen des hl. Bonifatius ist es die lateinische Sprache, die damals den Verkehr zwischen Rom, Irland und Deutschland [im weitesten Sinne genommen] möglich machte; sie würde daher auch nach wie vor, ohne daß die Herausgeber sich in nationaler Hinsicht etwas vergeben, sich für wichtige Ausgaben eignen. Das Zurückgehen auf die deutsche Sprache für alle einleitenden und erklärenden Bemerkungen zum lateinischen Brieftext entspricht aber dem berechtigten Selbstgefühl, wie es der langdauernde Krieg allenthalben in deutschen Landen wachgerufen hat. Die „Schulausgaben“, welche nun mit einem ersten Band eröffnet sind, sollen, wie es

48*

der Name nahelegt, wichtige Teile von Veröffentlichungen, welche das Monumentalwerk bringt, einem größeren Leserkreis zu verhältnismäßig billigem Preis zugänglich machen. Es handelt sich daher zunächst um Wiederholung des im Hauptwerk Gebotenen. Ein neues wissenschaftliches Moment schließt sich aber meist hier dem rein praktischen Gesichtspunkt gegenüber ganz von selber an. Erfolgt z. B. die Schulausgabe geraume Zeit nach der Veröffentlichung im Gesamtwerk wie jetzt bei den Bonifatiusbriefen, so kann sie meist größere Verbesserungen bringen. Seit der Edition von *Jaffé* 1866 und der von *Dümmler* 1892 führt *Tangl* 1916 z. B. das Gesamtbild der handschriftlichen Überlieferung viel klarer vor. Um nun aber die Einheitlichkeit der Zitate innerhalb der Monumenta-Ausgaben [Gesamtwerk und Schulausgabe] zu wahren, hält letzterer streng an der Anordnung der Briefe, wie *Dümmler* sie bietet, fest. Die Neuausgabe von *Tangl* entspricht also höheren wissenschaftlichen Anforderungen und ist zugleich für weite Verbreitung geeignet. Beide Gesichtspunkte „wissenschaftliches Bedürfnis" und „ausgedehnter Leserkreis" vereinigen sich auch leicht auf Materien, die sich aus einem großen Gesamtstoff herausheben lassen und sich daher vor allen andern zu einer sofortigen Sonderbehandlung eignen. So nimmt in baldiger Veröffentlichung Prof. Dr. *Erich Caspar* das Register Gregors VII vorweg und *Tangl* arbeitet bereits das Registrum Innocentii III super negotio Romani imperii aus; für diese beiden künftigen Editionen bekommt der Name „Schulausgabe" den Sinn, daß der gleiche Text mit aller Zubehör noch einmal in dem Hauptwerk folgen wird und dann vielleicht wieder mit Besserungen, wie sie jetzt für die Bonifatiusbriefe gemeldet werden. Hiermit sind die „Schulausgaben" als Ganzes in ihrem Verhältnis zum Hauptwerk in etwa charakterisiert, es mögen noch Einzelheiten über den ersten Band derselben folgen. — *Tangl* hat die 3 selbständigen Handschriften München Cod. lat. 8112; Karlsruhe Rastatt 22 (früher Durlacher 94); Wien Hofbibliothek lat. 751 neu verglichen und bearbeitet; ist aber durch den Krieg an einer neuen Kollationierung der abhängigen Hss-Gruppen verhindert worden. Der Münchener Codex allein bestimmte als ältester die Orthographie, während der Text stets nach den 3 Haupthandschriften ausgewähtt wurde. Frühere Bonifatius-Ausgaben sind bei den einzelnen Briefnummern mit folgenden Kürzungen zitiert: S (Editio princeps von Nicolaus Serarius Mainz 1605); W (Stephan Alexander Würdtwein 1789 [chronologische Briefordnung]); G (*Giles* London 1844); J (*Jaffé* Berlin 1866); D (*Dümmler* 1892); L (Levison Vitae Bonifatii [bietet Briefe aus Otloh-Hss]). — Am Ende des stattlichen Bandes folgen

1) Namenregister (290—300), 2) Wort- und Sachregister (S. 301—314), bei dem unter G die griechischen Wörter (S. 306) der Beachtung wert sind, 3) Verzeichnis der Bibelzitate (S. 315—317), und endlich 4) Verzeichnis der Briefanfänge (318—319).

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Prof. Dr. th. et ph. *Albert Sleumer*, **Liturgisches Lexikon.** Ausführliches Wörterbuch zum Missale Romanum, Rituale Romanum und Breviarium Romanum, sowie zu den Diözesanproprien von Deutschland, Österreich-Ungarn und der Schweiz. [340 S. Verlag Gebrüder Steffen, Limburg an der Lahn 1916. Preis M 5.75.]

Man kann den Versuch, den Wortschatz der liturgischen Schriften in einem Lexikon zusammenzufassen, nicht freudig genug begrüßen. Der Erfolg ist auch insofern groß, als für sehr billigen Preis ein großes Material zur Verfügung gestellt wird. Wer immer sich mit der Latinität des Mittelalters abgegeben hat, ermißt leicht, wie schwierig es sein müßte, so viel Stoff auf wissenschaftlicher Höhe nach den Forderungen der Philologie zu bieten. Vorderhand läßt sich hier nur etwas relativ Gutes anstreben und vorlegen. Der Verfasser ist natürlich bei der Herausgabe eines Buches frei im Plan und in der Ausführung seiner Aufgabe. Wie die Vorrede angibt, sind auch weibliche kirchliche Genossenschaften als Benutzerinnen gedacht und darum viele Wörter aufgenommen, die bei Lateinkundigen als „allbekannt" gelten. Ließen sich diese guten praktischen Gesichtspunkte nicht trennen und dann noch nützlicher und eingehender zur Ausführung bringen? Für allbekannte lateinische Worte kann man auf gute existierende Wörterbücher verweisen und allen dadurch gewonnenen Raum für sogenannte „unregelmäßige" Bildungen und Bedeutungen verwenden. Das geographische und geschichtliche Material, das in dem Bande zusammengetragen wurde, verdient alle Anerkennung. Bei den verschiedenen Notizen über Heilige würde sich allerdings wieder genaue Benennung des Proprium empfehlen, dem die Angaben entnommen wurden; Platz wird durch diese Zitate nur in geringem Maße beansprucht, der wenige Raum ist aber wiederum bestens verwandt. Dem praktischen Buche läßt sich weite Verbreitung wünschen. Alle Benutzer können auch zu seiner Vervollkommnung in neuen Auflagen beitragen, indem sie auf Heilige, Städte und Wortformen, die fehlen, aufmerksam machen. Das Material wird so im Laufe der Zeit gewaltig anschwellen und dann auch leicht auf einige gemeinsame Gesichtspunkte nach der Geschichte mittelalterlichen Lateins zurückgeführt. Die Latinität

die als klassisch an den Gymnasien gelehrt wird, ist der Endpunkt einer langen lebendigen Entwickelung, wie es die bekannten historischen Grammatiken dartun; die gleiche Sprache geht aber mit demselben Leben durch die Jahrhunderte weiter, bildet [als Abart] von Land zu Land eine verschiedene romanische Tochtersprache aus und bleibt gleichwohl als einzige gemeinsame Verkehrssprache in ihrer lebensvollen Sonderart bestehen. Orthographie, Aussprache, Syntax und Wortbedeutung sind sowohl nach den einzelnen Gegenden als auch wieder von Jahrhundert zu Jahrhundert Änderungen unterworfen, wie sie frisch pulsierendes Leben immer mit sich bringt. Die sogenannte „liturgische“ Sprache ist hierbei nur ein Gedankending, denn das Latein in den Kanzleien, im kirchlichen, öffentlichen und privaten Leben ist jeweils nur eines gewesen, die lebendige Verkehrs- und Umgangssprache des Landes zu irgend einer bestimmten Zeit. Daher lassen sich allenthalben örtliche und zeitliche Unterschiede feststellen; außerdem gibt es technische Ausdrücke, wie sie auch heute allen gesonderten Disziplinen eigen sind.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

1. **Die deutsche Schule und die deutsche Zukunft.** Beiträge zur Entwicklung des Unterrichtswesens. Gesammelt und herausgegeben von *Jakob Wychgram.* Leipzig 1916, Verlag Otto Nemnich. XVIII + 467 S. Gr. 8°. M 7.—.

2. **Höhere Schulbildung und Wirtschaftsleben.** Erwerbsaussichten und Berufsberatung für Schüler höherer Lehranstalten. Von *Jos. Kuckhoff,* Oberlehrer am Kgl. Gymnasium in Essen, Mitgl. d. Reichst. M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. 148 S. 8°. M 2.—.

1. Dem Herausgeber des erstgenannten Sammelwerkes war von der Verlagsbuchhandlung der Antrag gestellt worden, die vermutlichen Einwirkungen des Krieges auf das deutsche Unterrichtswesen darzustellen. Er hielt eine solche Arbeit als zu groß für eine Kraft, obschon er selbst Gelegenheit gehabt hatte, „in langer amtlicher Laufbahn in fast alle Unterrichtsgebiete und Schulgattungen Einblicke zu tun und durch eigene Tätigkeit in drei deutschen Bundesstaaten auch die regionalen Einflüsse, denen das Unterrichtswesen wie jede öffentliche Organisation unterworfen ist, kennen und würdigen zu lernen“ (Vorw. V). — Dafür richtete er an viele im Schul- und Erziehungswesen arbeitende Männer und Frauen die Bitte, ihre Ansichten über die wünschenswerte künftige Gestaltung der Jugendbildung mitzuteilen. So kam das

inhaltsreiche Buch zustande; es zählt 83 Mitarbeiter. Nur wenige begnügten sich mit einer kurzen Warnung vor verfrühtem Reformieren, die meisten versuchten die ihnen zugewiesene Frage so klarzustellen, wie es eben in Artikeln von durchschnittlich 4—8 Seiten geschehen kann.

Der Herausgeber wünscht besonders, es mögen „die Vielen, die bloß auf einem Fachgebiete des Schulwesens arbeiten, erkennen, wie weit das ganze Gebiet des Unterrichtes und der Erziehung unserer Jugend ist, und wie gut es wäre, wenn der Blick für den organischen Zusammenhang der vielen Einzelgebiete sich bei allen schärfte. Wir müssen in der großen Zeit, die uns bevorsteht, auch auf diesem Gebiete aus der Vereinzelung heraustreten, die Wünsche und Gedanken Anderer nicht nur achten, sondern auch kennen und dadurch dem Ganzen dienen lernen" (Vorw. XII). Zur Verwirklichung dieses Wunsches ist das Werk tatsächlich sehr gut geeignet. Eine lückenlos vollständige Übersicht über alle pädagogischen Wünsche und Strömungen will und kann es zwar nicht sein; aber es bietet so viel, daß es wohl die Grundlage zur Herausarbeitung eines vollständigen Jugendbildungsplanes abgeben könnte. Am meisten noch wäre in einem solchen nach der religiösen Begründung richtigzustellen und zu ergänzen; immerhin hat sich der Herausgeber bemüht, auch in konfessioneller Hinsicht „unparteiisch" zu bleiben, indem er auch Katholiken zur Darlegung ihrer Ansicht einlud, z. B. Dr. *Martin Faßbender*, Prälat *Mausbach*, Jugendpräses *Karl Mosterts* u. aa.

Daß sich in einem derartigen Sammelwerk auch widersprechende Ansichten finden, ist leicht zu begreifen. Auch an Verstiegenheiten und kurzsichtiger Geringschätzung von Gegenständen, mit denen man eben nicht vertraut ist, z. B. altklassischer Studien, fehlt es nicht ganz, doch sind sie nicht allzu häufig und finden wieder ein Gegengewicht in anderen vorzüglichen Beiträgen.

Zu den besten Aufsätzen des Buches gehören außer den Beiträgen der schon genannten drei katholischen Mitarbeiter die Ausführungen vom Verlagsbuchhändler Dr. *Giesecke-Teubner* über das Gymnasium, von Univ.-Prof. *Alfred Hillebrandt*—Breslau über den Aufbau unseres Schulwesens, von Univ.-Prof. *W. Rein*—Jena über denselben Gegenstand (in den Ansichten über „Dogmatik und konfessionelle Gegensätze" erscheint auch *Reins* sonst klares Urteil unsicher), von Prof. *William Stern*—Hamburg über die Stellung der Philosophie und Psychologie zur Pädagogik, von *J. Teus*—Berlin über Familie und Familienerziehung.

Der katholische Pädagoge wird auch aus jenen Darlegungen,

mit denen er nicht einverstanden sein kann, immer noch den Nutzen ziehen, daß er über die tatsächlich vorhandenen Bestrebungen zuverlässig unterrichtet wird; sehr vieles aber bestätigt ihm von neuem die Richtigkeit alter katholischer Bildungsgrundsätze.

2. *Kuckhoff* ist auch in dem Sammelwerk *Wychgrams* mit einem kurzen Aufsatz über Schule, Beruf und Erwerbsstand vertreten. Wie wichtig diese Frage ist, beweist die vorliegende selbstständige Schrift über denselben Gegenstand.

*K.* geht von dem Unterschied zwischen Beruf und Erwerbstätigkeit aus. Nimmt man den ersteren in seiner eigentlichen Bedeutung als Neigung und Veranlagung zu einer besonderen Lebensbetätigung, so ist sofort klar, was ein „verfehlter Beruf" bedeutet. Ein solches Mißgeschick wird meistens durch Rücksichten auf den Erwerbsstand verursacht — und gerade die auf diesen gesetzten Hoffnungen erweisen sich immer häufiger als trügerisch: also doppelt verfehlte Berufe. Ganz konkret und auf statistisches Material gestützt, forscht *K.* den Ursachen der Mißstände nach: sie liegen hauptsächlich in der Unausgeglichenheit zwischen dem Zudrang zu den höheren Schulen und den wirklichen Erwerbsverhältnissen, wie sie nun einmal notwendig vom Wirtschaftsleben abhängen.

Auf einem zweifachen Wege versucht *K*, dieses schädigende Mißverhältnis zwischen Schulbetrieb und der rauhen Wirklichkeit zu erweisen: einmal durch die Beantwortung der Frage, welche Erwerbsmöglichkeiten das heutige Wirtschaftsleben den höher Gebildeten bietet. Der Reihe nach wird statistisch der Bedarf an Akademikern für die alten Berufsstände der Geistlichen, Juristen, Ärzte, Philologen u. s. w. festgestellt, dann für die Stellen in Industrie und Handel, für den neuen Beruf des „praktischen Volkswirts", für die öffentlichen Beamtenstellungen und für einige andere Erwerbsberufe. Das Ergebnis dieser ersten Untersuchung ist: „So tritt der wissenschaftlich Gebildete im Kampf ums tägliche Brot in direkten (nicht immer erfolgreichen) Wettbewerb mit den rein fachlich Gebildeten. Die Akademiker rücken nach unten, kommen in Berührung mit den sozial weniger hervorragend gestellten Personen, in dem vermehrten Studium aber rückt die untere soziale Schicht nach oben" (S. 69).

Zweitens untersucht *K.*, wie sich die höheren Bildungsanstalten den wirklichen Lebensverhältnissen anpassen, ob und wie weit sie auf die Erwerbsmöglichkeiten ihrer Schüler Rücksicht nehmen. Eine Anpassung findet tatsächlich statt, freilich in einem nicht sehr erfreulichen Sinn: die höheren Schulen, auch das Gym-

nasium nicht ausgenommen, hören auf, vorbereitende Anstalten für bestimmte höhere Studien zu sein und nehmen mehr und mehr den Charakter allgemeiner Bildungsstätten an. Weiter hat dann dieser geänderte Schulbetrieb zur Folge, daß auch für geringere Erwerbsstellungen das Angebot seitens gewesener Schüler höherer Schulen immer größer wird; etwa von rein manuellen Erwerbsformen abgesehen, „kann man sagen, daß heute immer mehr an Stelle des Volksschülers der Mittelschüler [norddeutsche „Mittelschule" entspricht ungefähr der österreichischen „Bürgerschule"], an dessen Stelle der Absolvent der Mittelklassen der höheren Lehranstalten eintritt, und daß sich in die Posten des Einjährigen der Abiturient drängt" (S. 89).

Alle diese Erscheinungen könnten zwar auf den ersten Blick als etwas Erfreuliches angesehen werden, da sie ja von immer größerer Verbreiterung des Studiums zeugen und weil die größere Konkurrenz zu größerer Leistungsfähigkeit anspornt. Dennoch überwiegen die Schäden weit den scheinbaren Nutzen. „Wir sind noch lange nicht soweit, daß sich derjenige, der die höhere Schule oder gar die Hochschule durchlaufen hat, mit Zufriedenheit in eine nach seinen Hoffnungen doch untergeordnete Stellung fügt" (90); dazu kommen dann noch die störenden Rückwirkungen solcher „verfehlter" Berufswahlen auf den ganzen Schulorganismus. Die verschiedenen übereilten „Reformen" der letzten Jahre waren zum großen Teil durch jene „Bildungshypertrophie" veranlaßt worden.

*K.* selbst ist sich bewußt, daß seine statistischen Behelfe noch unvollständig sind. Dennoch ist seine Forderung sehr gut begründet, daß eine planmäßige Berufsberatung für die Schüler höherer Lehranstalten notwendig sei. Die Volksschulen sind hierin schon vorangegangen; wie die Berufsberatung an den höheren Schulen etwa eingerichtet werden könnte, hiefür gibt der letzte Abschnitt der ungemein praktischen Schrift ganz konkrete Vorschläge.

Vielleicht hätte *K.* hie und da, um ja jedem Mißverständnis vorzubeugen, noch ausdrücklich erinnern können, daß nicht etwa das Erwerbsleben die alleinige Norm für die Einrichtung des höheren Schulwesens sein kann. Anderseits ist der nachdrückliche Hinweis auf die unerbittlichen wirklichen Lebensbedingungen eine ausgezeichnete Hilfe im Kampf gegen den noch immer grassierenden Bildungs-Schwindel und gegen allerlei Utopien pädagogischer Reformer, die nicht einmal die Kriegsnot zur Einsicht bringen kann.

Innsbruck. Franz Krus S. J.



**Grundzüge der katholischen Apologetik.** Zum Gebrauch beim akademischen Studium. Von Dr. *Joseph Mausbach,* päpstl. Hausprälat, Professor an der Universität Münster. Münster in Westfalen 1916, Aschendorffsche Verlagshandlung. VIII + 158 S. Ladenpreis geh. M 2.50, geb. M 3.20.

Auf knapp 158 Seiten bietet *Mausbach* im vorbezeichneten Werke einen kurzen Überblick über das ganze Gebiet der Fundamentaltheologie, über Apologetik im engeren Sinn, die Lehre von der Kirche und den Offenbarungsquellen, den Glauben als persönliche Aneignung der Offenbarungswahrheiten.

Den Zweck, den sich der Verfasser gesteckt hat: den Theologiestudierenden in knappster Form einen kurzen Abriß an die Hand zu geben, durch den sie weiter ausgreifende systematische Vorlesungen sich wieder ins Gedächtnis rufen können, hat er sicherlich erreicht. Auch für Laien in der Theologie mag das Werkchen gute Dienste leisten zur Einführung und Orientierung in den wichstigsten Fragen dieser stets aktuellen Disziplin. Doch versteht es sich von selbst, daß der in Anspruch genommene Raum nicht genügt zu einer erschöpfenden Darlegung der einschlägigen Materie. Die Darstellung ist zumeist rein thetisch, die Beweisführung nur kurz angedeutet, über deren Wert ein Unkundiger so manchmal im Zweifel bleiben wird; die hauptsächlichsten namentlich von den modernen Schwierigkeiten sind berührt, für die Lösung aber gewöhnlich nur die Richtung angegeben, in der sie zu suchen ist. Auf diese Weise, aber auch nur so konnte es dem Verfasser gelingen, auf so wenig Raum so viel zu sagen.

Innsbruck. E. Dorsch S. J.

Pustet (Regensburg-Rom) bringt wieder ein **neues Brevier** auf den Markt als *Editio tertia iuxta typicam, amplificata prima,* Neudruck des bereits vielgebrauchten vierbändigen Breviers in 12°. Mögen die beiden kleineren Ausgaben wegen ihrer Handlichkeit auf Reisen bevorzugt werden, so kommt doch diese allen sonstigen billigen und schier auch unbilligen Anforderungen der Bequemlichkeit in weitgehendem Maße entgegen. So sind nicht nur die regelmäßigen Responsorien nach den Lektionen im *Proprium* und *Commune* voll ausgedrückt, sondern z. B. beim Evangelium *Designavit* im *Comm. Evangelistarum* gleich auch die öfters zukommenden Resp. *Confessoris Pont.* und *non Pontificis; ad Primam* sämtliche *Lectiones breves* aus dem *Commune,* ja in einem eigenen Einlageheft sogar noch sämtliche aus dem *Proprium.* Sämtliche

*Lectiones contractae* für die simplifizierten Feste sind sofort an die betreffende Lectio VI angeschlossen. Auf Einlegeblättern findet man alle Sonntagsorationen, sowie die von den Vigilien, die Antiphonen der *Dominicae maiores* u. s. w. Daß die Gebetstexte des *Ordinariums* bei jeder Ferie wiederholt sind, braucht kaum noch eigens gesagt zu werden; daß das *Confiteor* etc. nicht jedesmal ausgedruckt ist, wird man indes auch als vernünftig anerkennen müssen. Vielleicht würde man auch das *Commune Evanglistarum*, das ohnehin nur im Frühlingsteil einmal, im Herbstteil zweimal irgendwie als solches zur Verwendung kommt, ohne Bedauern vermissen.

Der Druck ist rein und angenehm kräftig: Druckfehler hat Ref. bisher noch keine entdecken können. Philologisch geschulte Brevierbeter werden sogar an der Silbenabteilung, wie *Phil-ippus*, *et-iam*, ihre Freude haben, weniger freilich am Vokativ *Básili* (statt *Basilie*, nach *Darie* . . .), den allerdings auch die vatikanische Vorlage hat, vermutlich in unvermerkter Folge der italienischen Aussprache *Basílio*. Ähnliches gilt von (30. Aug.) *praescídit*, statt *práescidit;* vermeint ist indessen wohl *praecídit* (caesariem), „schnitt ab", nicht „riß ab", „hieb ab". — Gespannt war Ref., ob am weißen Sonntag Klarheit geschaffen sei, ob *ad Primam Ps. Confitemini* oder aber *Deus in nomine tuo* zu beten sei. Die betreffende Rubrik ist nämlich so zweideutig, daß das *Officium hebdomadae sanctae* von Regensburg (eigens von der Ritenkongr. approbiert) letzteren vorschreibt, verschiedene Direktorien aber ersteren. Das neue Brevier spricht sich nicht weiter aus.

Der etwas hohe Preis (zwischen 47 u. 78 M geb.) ist im Verhältnis zu anderen Kriegspreisen vielleicht noch billig zu nennen.

Innsbruck. J. Schellauf S. J.

**Zeremonienbüchlein** für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten. Von *Joh. Bapt. Müller*, Priester der Ges. Jesu. 4. u. 5., sehr veränderte Auflage. XIV + 248 S. 12° mit 2 Tabellen. Freiburg im Br. u. Wien, Herder, 1916. M 2.20, geb. M 3.—.

Die fünf Abschnitte des Büchleins behandeln die hl. Messe, die Nachmittagsandachten, besondere Funktionen des Kirchenjahres (Kerzen-, Aschen-, Palmenweihe, Karwoche), die hl. Sakramente und Sakramentalien, das Breviergebet, alles ungefähr in der Ausführlichkeit, wie sie zu einer gründlichen Schulung der Kandidaten des Priestertums für den heiligen Dienst erforderlich ist.

Die dritte Auflage war 1910 erschienen; daher mußte die neue Ausgabe bedeutende Veränderungen erfahren; sie berücksichtigen sorgfältig die einschlägigen bis einschließlich 1915 erflossenen Reformbestimmungen. Priester und besonders die Ordinandi werden dem Verfasser für die Arbeit danken, die ihnen diesen praktischen, zeitsparenden Behelf geschaffen hat.

Innsbruck. F. Krus S. J.

**Sonn- und Festtagsklänge** aus dem Kirchenjahr. Ein Jahrgang Predigten von Dr. *Franz Xaver Eberle.* 2 Bände. Herder, Freiburg i. Br. 1915.

In einem kurzen Vorwort erklärt der Verfasser, es sei nicht seine Absicht, mit den vorliegenden Predigten eine Lücke in der Bibliothek der Prediger auszufüllen; nur seinen Zuhörern, die einst in der St. Kajetans-Hofkirche zu München seinen Predigten beigewohnt, wolle er die Sonn- und Festtagsklänge als letzte homiletische Gabe darbieten. In Wirklichkeit verdient dieselbe eine ungleich weitere Beachtung. Sie ist eine reife und volle Frucht langjährigen homiletischen Wirkens und jeder Prediger kann sich ihrer freuen. Die Predigten sind sämtlich aus dem Geiste des katholischen Kirchenjahres geschöpft und dessen Grundgedanke: „Brüder, ich bitte euch, daß Jesus Gestalt gewinne in euch“[1]), ist auch das Endziel der Sonn- und Festtagsklänge. Schon in der ersten Predigt am Beginn des Kirchenjahres verkündet es der Prediger seinen Zuhörern, wie sie dies Pauluswort in ihren Herzen verwirklichen können: „Zum irdischen Glücksbecher führen tausend Wege. Zu Jesus, dem Heiland, nur einer, und das ist der Königsweg des Kirchenjahres“[2]).

Daß die Predigten von so warmem Hauche kirchlichen Fühlens und Denkens beseelt sind, gehört zu den Hauptvorzügen des Werkes. Nicht nur der Geist der kirchlichen Zeiten: Weihnachtssehnsucht im Advent, ernste Bußgesinnung in der Fasten und sieghafte Auferstehungsfreude in der Osterzeit, spiegelt sich in den Predigten wieder, sondern auch die liturgische Eigenart der einzelnen Sonntage. Selbst in dem schönen Fastenzyklus über die heilige Beichte (die fünf Stücke des hl. Bußsakramentes) versteht es der Verfasser, sich in engem Anschluß an das Sonntagsevangelium zu halten. Diesem völligen Aufgehen im Geiste des

[1]) Cfr. Gal 4,19; Rom 8,29.

[2]) I. Band Seite 4.

Kirchenjahres verdanken die Predigten gewiß nicht zum Letzten auch ihren praktischen Wert. Der Grundgedanke, „daß Jesus in euch Gestalt gewinne“, führt zur unermüdlichen Mahnung, vor allem das Leben der Gnade zu pflegen durch den Empfang der heiligen Sakramente und den Gebrauch der übrigen Gnadenmittel. In dem bereits erwähnten Fastenzyklus zielt alles hinaus auf eine gute Osterbeichte und noch inmitten des Osterjubels am Auferstehungsmorgen klingt die frohe Losung: „Ostern hinein ins Herz!“ in die unzweideutige Mahnung aus: „Mach dich los von der Sünde ... im Sakrament der Buße!“

Die Predigten haben wohl einen sehr gewählten Zuhörerkreis vor Augen, was in der Beurteilung der Sprache, der Illustrationsmittel, der vielleicht zu häufigen Anführung von Dichterworten, nicht übersehen werden darf. Vor einer Nachahmung in diesem Sinne in schlichten Dorfkirchen würde sich wohl der Verfasser selbst verwahren. Umso mehr können alle Prediger von ihm die überaus reiche Verwertung der heiligen Schrift lernen. Die Predigten bieten oft geradezu eine Überfülle von Gedanken, was freilich zuweilen die Klarkeit der Gedanken g ä n g e beeinträchtigt. Eine schärfere Hervorhebung der Haupt g e d a n k e n wäre öfters wünschenswert und vielleicht würde eine reichere oratorische Entfaltung e i n z e l n e r Ideen und e i n z e l n e r Schrifttexte mancher Predigt zu größerer Zielsicherheit und Wirkung verhelfen. Aufrichtig zu bedauern wäre es, wenn vorliegende Predigten wirklich die letzte homiletische Gabe des Verfassers wäre.

Innsbruck. J. Rainer S. J.

**Aus der Kriegsliteratur.** 1. Zu den unerfreulichen Begleiterscheinungen des Krieges gehört das Erstarken der Versuche, die Religion zu nationalisieren. Gewiß sind manche früheren Vertreter der Idee einer Nationalreligion durch den Ernst der Ereignisse zu einer richtigeren Auffassung geführt worden, andere aber gehen jetzt noch radikaler vor, und die Zahl ihrer Schriften wird so groß, daß die Gefahr schlimmer Begriffsverwirrungen für recht weite Kreise nicht unterschätzt werden darf. Darum kommt die Schrift **Soll die Religion national sein?** von *Otto Zimmermann S. J.* sehr gelegen (3. Heft der neuen „Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen“. Freiburg im Br. 1916, Herder. 121 S. gr. 8°. M 2.20).

Nach einer sehr klaren Begriffsbestimmung der mehrdeutigen Bezeichnungen „Nation“ und „Religion“ werden die drei Fragen erörtert: 1. Die Nation und der Gegenstand der Religion (Gott darf

nicht nationalisiert, die Nation nicht vergöttlicht werden, wohl aber muß Gott auch als Urheber der Nation und diese als Gottes Schöpfung geehrt werden); 2. die Nation und die Betätigung der Religion, (das Wesen des Deutschen, die Germanisierungsversuche der Religion, was hierin verkehrt und wie weit eine nationale Gestaltung des religiösen Lebens berechtigt ist); 3. die (im Staate organisierte) Nation als Träger der Religion (der Staat muß selbst Religion üben und er muß die Religion seiner Untertanen schützen und fördern).

Wer in diesen gegenwärtig stark in Verwirrung geratenen Fragen Klarheit und auf sachliche Beweisführung gestützte Lösungen sucht, greife zu *Z.s* Schrift. Sie gibt, immer in würdig ruhiger Form, wirksame Waffen zur Abwehr der Angriffe, die von überspannt nationalistischer Seite gegen alle christliche Religion und besonders auch jetzt noch gegen die Katholiken gerichtet werden, als ob z. B. „deutsch" und „katholisch" Widersprüche wären. Und noch wertvoller als durch diesen apologetischen Einschlag ist das Buch in seinem ganzen positiven Ertrag, nämlich in dem Nachweis, daß es, sofern „die Liebe zur Nation wie die Liebe zu Gott weise sind, keinen Streit zwischen ihnen gibt" (S. 118); für zahlreiche Berührungspunkte des nationalen und des religiösen Lebens beweist dies *Z.* unmittelbar, für weitere Gebiete macht er auf sehr gute Literaturbehelfe aufmerksam (vgl. bes. S. 62—70).

2. Das große Ansehen des Gießener Univ.-Prof. *Rob. Sommer* in der Psychologenwelt erweckt Interesse für sein aus einer Rektoratsrede entstandenes Büchlein **Krieg und Seelenleben** (Leipzig 1916, Otto Nemnich. 96 S. kl. 8° M 1.—). Tatsächlich enthält die Schrift manches Beachtenswerte in ihren 20 Kapiteln: 1. Gruppierung der psychologischen Gebiete, 2. Militärpsychologie, 3. Psychologie des Krieges, 4. Bereitschaft, 5. Patriotismus, 6. Kriegstüchtigkeit als erbliche Eigenschaft . . . 15. Psychologie des Kapitals, 16. Psych. der Presse . . . 19. Völkerpsychologie: Franzosen, Russen, Engländer, Italiener, Deutsche, 20. Psychopathologie des Krieges. Freilich wird man auch schon aus diesen Kapitelüberschriften ersehen, daß es sich nicht um sehr eingehende Untersuchungen handeln kann. Mehr als einmal stößt man auf gar zu selbstverständliche oder dem wissenschaftlich-psychologischen Gebiete etwas fernliegende Ausführungen. Immerhin zeigt die Schrift, daß der Krieg für verschiedene Wissensgebiete befruchtend wirken kann; auch für die Theologie und die ihr benachbarten Wissenszweige wird sich manche Anregung ergeben.

*S.* berührt auch „Religion und Aberglaube" (S. 60), aber nur mit wenigen Zeilen. Später kommt nochmals die Rede auf Religion,

nämlich bei der völkerpsychologischen Skizze über die Deutschen; hier verwahrt sich zwar *S.* ausdrücklich gegen irgendwelche Folgerungen auf die „vorhandene Konfession des Einzelnen“, aber damit ist nichts gewonnen für die ganz verfehlte Auffassung: „Jedenfalls erscheint der Charakter Luthers als der Richtpunkt, auf den man alle Betrachtungen über den nationalen Charakter der Deutschen beziehen muß“ (S. 81). Wer über deutschen Volkscharakter auf historischem Wege etwas feststellen will, darf nicht erst mit dem 16. Jahrhundert beginnen und noch weniger darf man eine solche zeitliche Beschränkung damit begründen, daß man sonst in Gefahr käme, „ganz in den Nebel versunkener Zeiten zu geraten“ (S. 78 f)! Auch hieraus ist zu erkennen, daß *Zimmermanns* vorhin (S. 765) erwähntes Buch sehr zeitgemäß ist.

3. In kurzer Zeit nach dem ersten Erscheinen liegt schon in zweiter und stark vermehrter Auflage vor: **Militarismus und religiöses Leben im Weltkrieg,** dargestellt an der Seelsorge einer Heimatgarnison, von Oberlehrer *Heinr. Jos. Radermacher,* z. Zt. Garnisonspfarrer der Festung Cöln (M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. 112 S. 8°. M 2.40). Der Titel der ersten Auflage war: Organisation der Militärseelsorge; die jetzige Aufschrift ist dadurch begründet, daß dieses überaus erfreuliche Bild der Militärseelsorge in Cöln gleichzeitig ein Beitrag ist zur Widerlegung des meist gehässig gebrauchten Schlagwortes vom „deutschen Militarismus“. Das Büchlein verdient vollauf die Anerkennung, die ihm von vielen Seiten, auch kirchenbehördlich, zuteil geworden ist. Vom ersten Kapitel über die „Mobilmachung der Militärseelsorge“ angefangen bis zum letzten Abschnitt über die „Laienbrüder und Theologen im Königsrock“ liest man alles mit großem Interesse, was da vom Sonntagsgottesdienst der Soldaten, von den Kasernen-Abendstunden, von der Sorge um die Abmarschierenden, von den Lazaretten, vom Lesestoff, von den Kriegsgefangenen u. s. w. berichtet wird. Wiederholt hebt der Verf. das hilfreiche Entgegenkommen der Militärbehörden auch in Seelsorgsangelegenheiten sehr lobend hervor, und das Lob ist berechtigt; aber nicht geringere Anerkennung verdienen die Geistlichen Cölns mit dem Garnisonspfarrer Radermacher an der Spitze dafür, daß sie mit solchem Eifer und mit einem bewundernswerten taktischen Geschick eine so segensreiche Arbeit eingeleitet haben und noch fortführen. Das Büchlein sollte besonders dort gelesen und zum Zwecke des Umlernens gründlich studiert werden, wo es weniger gut um die Soldatenseelsorge bestellt war. Dabei möge auch nicht übersehen werden, daß es nicht so sehr auf die geschriebenen §§

der Militärseelsorge ankommt — denn die sind im Norden ebenso wie im Süden nicht allweg zufriedenstellend; Hauptsache ist der apostolische, mit Klugheit und Würde verbundene Seeleneifer.

4. Die **Goldkörner aus eiserner Zeit**, Kriegs-Exempel, gesammelt von *Bernhard Duhr S. J.*, fanden so viel Anklang, daß bald eine zweite erweiterte und eine dritte Auflage (9.—12. Tausend, 176 S. M 1.—) gedruckt werden mußte. Nun legt *D.* unter demselben Titel eine neue Folge gut ausgewählter erbaulicher Züge aus dem Kriegsleben vor (München - Regensburg 1916, vorm. G. J. Manz 160 S. M 1.—). Sie sind wie jene der ersten Sammlung zuverlässigen Quellen entnommen und geeignet, in der jetzigen Zeit Mut, Vertrauen und Opfersinn zu heben, sowie auch später noch die unersetzliche Segenskraft der Religion in lebendiger Erinnerung zu erhalten.

5. Als Hilfsbuch für Militärseelsorger und als Lektüre für die Soldaten kann die Sammlung von Abschnitten der hl. Schrift bestens empfohlen werden, die *Otto Cohausz S. J.* unter dem Titel **Der Schild Josues** veröffentlicht hat (Warendorf i.W., J. Schnell. 271 S. M 1.80, 50 Exempl. M 60.—). Man hat die erfreuliche Erfahrung gemacht, daß der Geschmack der Krieger an der hl. Schrift zunimmt. Doch hat das Mittragen und Lesen der ganzen hl. Schrift seine Schwierigkeiten; sie zu heben, hat *C.* einen sehr praktischen Weg eingeschlagen: er wählte die besten Abschnitte über Kriegsleben aus und suchte deren Verständnis jedesmal durch einen genauen Titel zu erleichtern, z. B. 1. Der Schild Josues — der König rief und alle kamen (Jos 8,17); 2. Kriegsdienst — ein Bruderdienst (1 Mos 14,8); 4. Wo die Sache gerecht, da die Übermacht nicht fürchten (2 Mos 14,9); 7. Disziplin die erste Kriegertugend (4 Mos 9,15); 15. Von Feinden nicht besiegt — von Weibern überwunden (4 Mos 25,1); 152. Heldendekoration im Himmel (Off 20,11); 153. Ewiger Friede (Off 7,9); 154. Der letzte Appell (Off 22,8). — Außer für seinen unmittelbaren Zweck, Soldatentugenden zu wecken, erscheint das Büchlein gut geeignet auch als reiche Fundgrube für Predigten über die wichtige Wahrheit, daß das ganze Christenleben ein wahrer Kriegsdienst ist.

6. In der Schrift **Auf Friedenspfaden** stellt sich Dr. P. *Romuald Banz*, Benediktiner (Einsiedeln, Benziger u. Co. 55 S. 8°. M 0.70) ganz in den Dienst der erhabenen Aufgabe, die sich unser hl. Vater Benedikt XV auferlegt hat: trotz der ungeheuren entgegenstehenden Schwierigkeiten die Friedensmission nicht fallen zu lassen. *B.* schickt seinen Erörterungen das Apostolische Mahn-

wort vom 28. Juli 1915 und die auf den Frieden bezügliche Stelle der päpstlichen Konsistorialansprache vom 6. Dez. 1915 voraus. Hierauf zeichnet er kurz die Schrecken des gegenwärtigen Krieges, in denen alle Mahnungen zum Einhalt unnütz zu sein scheinen. Als zwei Hauptursachen des Unheils klagt er die Umtriebe der Loge und das radikal übertriebene Nationalitätsprinzip an. Dann sucht er die Hauptpunkte des Programms Benedikts XV für den künftigen Weltfrieden herauszuheben, um schließlich auf die Anzeichen aufmerksam zu machen, die einen Hoffnungsschimmer aufkommen lassen, daß die Absichten des Papstes doch nicht ganz erfolglos bleiben werden und daß er bei den Friedensverhandlungen entsprechend mitwirken werde.

Freilich, vergleicht man die hohen, von *B.* in würdig begeisterter Sprache wiedergegebenen Anschauungen des hl. Vaters mit den wirklichen Ursachen und treibenden Kräften des Krieges, dann möchte man an einem guten Ausgang verzagen. Aber Benedikt hofft auf denjenigen, der die Herzen der Fürsten und Völker zu lenken vermag, und wir können nichts besseres tun, als die Absichten des hl. Vaters im Volke bekannt zu machen und zur Mithilfe für ihre Verwirklichung aufzumuntern; es kann auch tatsächlich jeder Katholik an der Friedensmission arbeiten, da es sich dabei, wie *B.* schön darlegt, letztlich um die aufrichtige Rückkehr der Einzelnen wie der Völker zu Christus handelt.

7. *Banz* hatte nicht die Absicht, die Kriegsursachen irgendwie erschöpfend aufzuzählen. Als Ergänzung nach dieser Seite kann das Buch dienen: **Schönere Zukunft.** Kriegsaufsätze über Kultur- und Wirtschaftsleben von Dr. *Jos. Eberle* (Regensb. 1916, Pustet. 307 S. 8°. M 2.60). Diese Abhandlungen sind in ihrer Gesamtheit eine ausführliche Bestätigung der Klage Benedikts XV: „Seitdem man in der Verfassung der Staaten die Vorschriften und Einrichtungen der christlichen Lehre außer acht gelassen hat, . . ist eine solche Verwirrung der Geister und Verwilderung der Sitten daraus gefolgt, daß, wenn Gott nicht bald Hilfe schafft, der Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft nahe bevorzustehen scheint. Das nämlich sind die Übel, die wir wahrnehmen: Mangel an wohlwollender Liebe in den Beziehungen der Menschen untereinander, Mißachtung der Autorität, ungerechter Kampf der Stände und Klassen, gieriges Verlangen nach den wandelbaren und hinfälligen Gütern, als ob es keine anderen und zwar viel bessere gäbe, die dem Menschen zum Erwerb angeboten sind. In diesen vier Grundübeln glauben wir ebensoviele Ursachen erblicken zu können, warum die Ordnung der menschlichen Gesellschaft so

schwer gestört ist" (Enzykl. vom 1. Nov. 1914). Wie diese Grundübel in und durch Wissenschaft, Literatur, Theater, Schule, Wirtschaftsleben, Politik, Presse ungeheure Schäden bis auf den jetzigen Krieg verursacht haben und wie gegen sie anzukämpfen wäre, darüber gibt *E.* sehr beherzigenswerte Aufschlüsse, die er auf ein reiches Tatsachenmaterial gründet.

8. Keineswegs verfrüht erscheint die Broschüre: **Hauptziele der Friedensseelsorge.** Eucharistische Jugendorganisation und spezielle Richtgedanken von P. *Paulus Sondergeld O. F. M.* (Donauwörth 1916, L. Auer. 72 S. M 0.60). Der Untertitel bezeichnet das oberste dieser „Hauptziele", nämlich die planmäßige eucharistische Erziehung der Jugend und des ganzen Volkes; und damit kann zu jeder Zeit, auch schon während des Krieges, kräftig eingesetzt werden. Viele Erfahrungen auch der Lazarett- und Feld-Seelsorge beweisen ja, daß die Herzen sich jetzt besonders leicht den eucharistischen Gnadenströmen erschließen. Einige Stellen des vorliegenden Büchleins sind schon allzu bewegt und begeistert gehalten, mitunter (z. B. die Ratschläge S. 50 über den „neuen" Predigtstil) ist es schon Überschwenglichkeit, aber die Begeisterung kommt zweifellos nur von einem aufrichtigen Eifer für die große Sache. Die konkreten Vorschläge für die Einrichtung des Jungmänner- sowie des Kinderapostolates und für die besonderen seelsorglichen Vorkehrungen nach dem Krieg („Friedenswoche", Sorge um die Einzelnen, um die Familie, um das Vereinsleben) werden sich ja freilich nicht überall genau so, wie sie lauten, durchführen lassen, aber sie sind sehr beachtenswert.

Welche Erfolge sich auch in der Männerwelt durch ein kluges, wenn auch einfach organisiertes eucharistisches Apostolat erreichen lassen, zeigt handgreiflich das Schriftchen **Männerapostolat** von Dr. *Hermann Sträter* (3. Aufl. 1915, Kevelaer. M 0.40). Gute Behelfe zur Förderung der eucharistischen Bewegung sind: desselben Verfassers **Männer-Predigten** bes. für die monatliche Kommunionfeier des Männer-Apostolates (M 1.50) sowie: **Männer-Apostolat.** Zwölf Predigten über das allerh. Altarssakrament im Anschlusse an einen Monatsheiligen. Von *Joh. B. Knor* (beides in Warendorf i. W. J. Schnell. M 1.50 und 1.40).

9. Die Schrift **Kriegerheimstätten** vom Wiener Magistratsrat Dr. *Alois Sagmeister* (Wien 1916, Gerlach und Wiedling. 64 S. K 1.—) wird vielleicht auf den ersten Blick dem Interesse des Theologen fern zu liegen scheinen. Aber in Wirklichkeit spielen hier sehr ernste Moralfragen mit; abgesehen von der Caritas und

der Dankespflicht an die Soldaten kommt hier z. B. die „Landflucht“ mit ihren vielen Gefahren für die Einzelnen wie für den ganzen Bauernstand in Betracht, ebenso die Wohnungsnot und die Volksvermehrung. Ganz gewiß werden Seelsorger oft in die Lage kommen, in der Gemeinde mitzusprechen über die künftige Gestaltung der Lebensverhältnisse heimkehrender Krieger, namentlich der invalid gewordenen. Darum ist wenigstens einige Kenntnis von dem schon weithin verbreiteten und hie und da auch bereits ins Werk gesetzten Plane der „Kriegerheimstätten“ notwendig, und hiefür ist *S.s* Schrift gut brauchbar. Eine der ersten Großstädte, die an die Verwirklichung eines solchen Werkes schritt, ist Wien.

Beachtenswert ist die Begründung: „Die Reichshaupt- und Residenzstadt Wien erachtet es für die wichtigste Friedensaufgabe nach dem gegenwärtigen Kampfe, die heimkehrenden Krieger durch planmäßige Ansiedelung in ihrer Heimat bodenständig zu machen. Sie erblickt hierin nicht minder den verdienten und würdigen Dank an die heldenmütigen Verteidiger vaterländischen Grundes und Bodens als ebenso das wirksame Mittel, bedrohlichen Erscheinungen der letzten Jahrzehnte, wie Landflucht und Minderung der Wehrkraft durch Auswanderung, zu begegnen, Erscheinungen, über deren Gefahren für Volk und Staat erst der Krieg allgemeine und volle Klarheit gebracht hat“.

Im Anschluß an das ganz konkrete Werk in Wien gibt *Sagmeister* gründliche und doch leicht verständliche Erörterungen zu der ganzen Angelegenheit, wobei er auch die in Frage kommenden Interessen der Volksmoral nachdrücklich betont.

Innsbruck. Fr. Krus S. J.

# Analekten

## Zur Geschichte der katholischen Generalreformation in Böhmen unter Ferdinand III

### Gutachten eines Jesuiten über den einzuschlagenden Weg
### Aus dem Jahre 1650

Mit vieler Mühe hatte sich Ferdinand III bei den Friedensverhandlungen in Westfalen das Recht gewahrt, in seinen Erbländern Böhmen und Mähren nur katholische Untertanen zu dulden[1]). Durch die katholische Generalreformation unter Ferdinand II war nur ein Teil der Untertanen im Königreich Böhmen zur katholischen Kirche zurückgeführt worden. Nach einem Berichte des Erzbischofes und Kardinals Harrach aus dem Jahre 1641 war damals der höhere Adel oder der Herrenstand fast ganz katholisch, der Ritterstand dagegen nur teilweise, weil der niedere Adel nicht so streng wie der höhere zur Auswanderung gedrängt wurde, wenn er nicht katholisch werden wollte. Der dritte Stand oder der Bürgerstand war in den freien königlichen Städten schon fast ganz katholisch, in den Bergstädten aber und in den an der Grenze gegen Meißen und Schlesien zu gelegenen Städten war es kaum ein Bürger von hundert. Verhältnismäßig am schlechtesten stand es mit dem katholischen Glauben unter der großen Mehrheit des Volkes, den Untertanen und hörigen Bauern, besonders im Königgrätzer und Bunzlauer Kreis, wo sich manche Grundherren um den Glauben ihrer Untertanen wenig gekümmert hatten. „Ohne Zweifel", schreibt der Erzbischof, „ist der größere Teil bis heute noch akatholisch, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Hart-

[1]) Vgl. über diese Kämpfe, Adami Relatio historica de pacificatione Osnabrugo-Monasteriensi. Francofurti 1707. 63. 89. 358. 381 ff.

näckigkeit; die Herren kümmern sich eben nicht viel um den Glauben ihrer Untergebenen; sie selbst und ihre Beamten geben kein gutes Beispiel, sie sind lau, halten weder Fest- noch Fasttage und zwingen oft an den höchsten Festen ihre Bauern ganz offen zu knechtlichen Arbeiten. Mit Wissen und Zulassung dieser Herren, ja sogar unter ihrem Schutze durchstreifen da und dort lutherische Prediger die Dörfer, verderben die Bauern und machen sie der katholischen Kirche abwendig. Es kam auch vor, daß ein Grundherr einen Prädikanten, der bereits verhaftet und überwiesen war, befreite. Außerdem halten sich auch noch viele protestantische Auswanderer im Lande auf, rühmen sich sogar wegen ihrer Standhaftigkeit, führen als Handlungsreisende Wein ein und sind mit allen gut. Ein anderer Grund, warum die Herren nichts tun zur Bekehrung ihrer Bauern, ist ihre Abwanderung. Wenn irgendwo ein Herr seine Bauern ernstlich zur Beicht auffordert, fliehen sie in das Gebirge und in die Wälder und bleiben so lange da, bis der Rummel wegen der Beichten vorüber ist. Schlimmere packen sofort, wenn sie ahnen, es könnte strenger die Reformation betrieben werden, ihre Habe zusammen und wandern aus, meist nach Mähren, wo sie sehr gerne aufgenommen werden. Damit nun die Grundherrn nicht leere Dörfer haben, lassen sie sie, wie sie sind, und hindern die Priester, etwas zu ihrer Bekehrung zu tun"[1]). Eher schlechter als besser stand es nach dem Friedensschlusse. Überall wo die Schweden in den letzten Jahren des Krieges sich festsetzen konnten, waren den Katholiken ihre Hauptkirchen entrissen und war der protestantische Gottesdienst wieder eingeführt worden[2]). Um den Erfolg der früheren Generalreformation nicht zu verlieren, wurden daher sofort die Arbeiten wieder aufgenommen. Auf dem Landtage von 1649, der noch in Budweis gehalten wurde, beschlossen die Stände, die im J. 1626 begonnene Generalreformation fortzusetzen und in Böhmen keinen andern Glauben zu dulden als den katholischen[3]). In einem neuen Reformationspatent forderte der Kaiser alle seine Untertanen auf, die neuen Glaubensmeinungen, die seither so viel Unglück gestiftet, zu verlassen und zu dem alten bewährten Glauben der

[1]) Status regni Boemiae 1641. Absch. Böhm. Landesarchiv. Brucker A.

[2]) Relace Harrachova . . . 1651 im Věstnik České Akademie XXIII (1914) 229 ff.

[3]) Vgl. den Landtagsbeschluß bei *d'Elvert*, Schriften der historisch-statistischen Sektion XVI 576 f und *Dvorský*, Reformaci nabozenská von královstvi českém. Pamatky archeologicke VII (1868) 294.

katholischen Väter zurückzukehren. Die Gutsbesitzer sollten durchaus keine lutherischen Prediger, ja nicht einmal akatholische Beamte und Diener mehr dulden, sondern durch die Kraft ihres eigenen Beispieles und durch gründlichen Unterricht ihre Untertanen zum heiligen katholischen Glauben zurückführen. Demnach haben sie für die Anstellung tauglicher Seelsorger Sorge zu tragen und nicht minder das Kirchvolk zum fleißigen Besuche des religiösen Unterrichtes anzuhalten. Die Geistlichen mögen nicht nur durch eifriges Instruieren und Predigen, sondern auch durch möglichste Verbreitung guter Bücher die Reformation zu fördern suchen. Die Untertanen, welche sich willig unterrichten lassen, sollen bei Militäreinquartierungen und andern ähnlichen Vorkommnissen einer besonderen Begünstigung sich erfreuen, Widerstrebende dagegen bei solchen Gelegenheiten die Nachteile ihrer Hartnäckigkeit empfinden. Vierteljährige Kreislisten sollen den jedesmaligen Fortschritt des Bekehrungswerkes ersichtlich machen[1]). Auf Grund dieses Erlasses wollte der Oberstburggraf Bernhard Graf von Martinitz auf seinem Gute Mireschowitz bei Bilin sofort mit der Bekehrung seiner Untertanen beginnen und erbat sich vom P. Provinzial der Jesuiten Blasius Slanius die beiden PP. Ludwig Klemy und Andreas Čibis als Missionäre. Sie fanden aber bei den Bauern eine sehr unfreundliche Aufnahme. Diese vermieden jede Begegnung mit ihnen, wollten nicht mit ihnen sprechen, und verwünschten ihre Predigten, zu deren Anhörung sie vom Grundherrn genötigt wurden. Als Martinitz sie zum Besuche der Predigten nötigen wollte, begann die Auswanderung. Ganze Dörfer rüsteten sich zur Abreise. Martinitz ließ die Rädelsführer dieser Bewegung verhaften und nach Prag abführen. Darob entstand ein Aufruhr, bewaffnet zogen die Bauern vor das herrschaftliche Schloß, stellten sich hier drohend in Kampfbereitschaft, während die Weiber hinter den Männern stehend sie zu tapferem Angriff aufforderten. Es kam zum Kampfe mit der Schloßwache, bei dem einige Bauern fielen und darunter auch einer der ärgsten Hetzer. Die Jesuiten wichen der Gewalt und zogen sich einige Zeit nach Brüx zurück. Als es später ruhig geworden war, kehrten sie wieder und suchten durch Güte die Bauern zu ge-

[1]) So nach *Frind,* Die Bekehrung des böhmischen Niederlandes im Programm des Leitmeritzer Gymnasiums 1856, 18. Darnach datiert dieses Patent vom 28. September 1649. Nach *Rezek*, Dějiny Čech a Moravy nové doby I 149 ist es vom 25. September. *Bílek*, Reformace katolická 230 verlegt es auf den 25. Dezember 1649. Das Original liegt mir nicht vor.

winnen[1]). Unterdessen wurde in Prag am 1. Februar 1650 ein Statthaltereierlaß ausgegeben, der das oben erwähnte Reformationspatent noch bedeutend verschärfte. Im Wortlaute liegt mir auch dieser Erlaß nicht vor, aber aus der Sorge, mit der der Kaiser dessen Urheber zu erfahren trachtete, kann man schließen, daß er seinen Anschauungen und Grundsätzen nicht entsprach. In einer Zuschrift an die Statthalter trug er ihnen auf, nachzuforschen, wer der Verfasser dieses „verdächtigen Religionspatentes“ sei. Auch den Kardinal und Erzbischof Ernst von Harrach mahnte er mit Berufung auf seine Geheimratswürde, den Verfasser des verdächtigen Patentes ihm anzuzeigen[2]). Allein der Kardinal zeigte zwar den Vertretern der Statthalterei das Patent, wollte aber den Verfasser geheimhalten[3]). Es wird jetzt allgemein dem erzbischöflichen Offizial und Abt des Benediktinerstiftes Emaus in Prag Don Juan Caramuel von Lobkowitz zugeschrieben. Caramuel war im Jahre 1606 in Madrid geboren, hatte spanische Erziehung genossen und wurde wegen seiner allseitigen Kenntnisse von seinen Zeitgenossen unter die Weltwunder gezählt. Er schrieb mathematische, astronomische, naturwissenschaftliche und geschichtliche Abhandlungen, gab Gedichte heraus und verfaßte aszetische Schriften. Seine vortrefflichen körperlichen und geistigen Eigenschaften machten ihn ebenso geeignet zur Führung des Schwertes wie zu den friedlichen Werken des Priesterstandes. Bei den Friedensverhandlungen in Westfalen gehörte er zu den gemäßigten Katholiken und trug durch seine Abhandlungen und Ratschläge viel bei, daß der Friedensvertrag endlich zustande kam. 1647 wurde er Abt von Emaus in Prag und gegen Ende des Jahres 1649 oder zu Beginn des folgenden Jahres erzbischöflicher Offizial oder Generalvikar[4]). In seinen Ansichten über die Ketzer und ihre Bekehrung war er aber sehr schroff und verlangte ein rasches Vorgehen, damit die auswärtigen protestantischen Fürsten keine Zeit fänden sich einzumischen. Auch beantragte er in gewissen Fällen Einziehung der Güter, Verbannung, Gefängnis und selbst Todesstrafen, besonders in den Fällen, wenn ausgewiesene Prä-

[1]) *Schmidl*, Hist. S. J. provinciae Boemiae V 670 f.

[2]) Ferdinand III. an die böhmischen Statthalter. Wien 2. und 19. April 1650 Orig. Prager St. A. R. 109/10. Absch. E. A. L. A. Derselbe an den Kardinal Harrach. 21. Mai 1650. Absch. L. A. E. A.

[3]) Die Statthalter an den Kaiser. 30. April 1650. Konz. Prager St. A. Absch. L. A.

[4]) *Rezek*, Dějiny I 150; *Steinberger*, Die Jesuiten und die Friedensfrage 17, 78, 104 f.

dikanten von den Einwohnern wieder aufgenommen und gegen die kaiserlichen Verordnungen beschützt würden[1]). Der Kardinal Harrach dagegen war ein Gegner gewaltsamer Maßregeln, weil dadurch viele Bauern zum sakrilegischen Empfange der Sakramente verleitet würden[2]). Er ließ daher von Theologen und Ordensleuten Beratungen halten, wie bei dem Reformationswerke vorzugehen sei und besonders über die Frage, ob es statthaft sei, die Untertanen, welche nicht auswandern dürfen, durch Gewaltmaßregeln zur Annahme des katholischen Glaubens und zum Empfange der Sakramente zu nötigen. Der Kaiser lobte seinen Eifer und verlangte die Fortsetzung dieser Beratungen[3]). Über ihren Verlauf sind nur mangelhafte Nachrichten erhalten. Doch hat sich im Wiener Hof- und Staatsarchiv, in der Abteilung Geistliches Archiv Fasz. 413 in einem dünnen Papierbande ein Gutachten erhalten, das aus dem ehemaligen Archiv des Klemenskollegs in Prag stammt und die alte Archivbezeichnung trägt Alm. S. Clementis. Scr. 8. Bak. 1. Jede Tagesbezeichnung fehlt, aber als Jahr wird auf dem Rückenvermerk, der von anderer Hand geschrieben ist, 1650 nachgetragen. Wir haben es demnach mit einem Gutachten zu tun, das bei den vom Kaiser belobten Beratungen abgegeben wurde und unzweifelhaft einen Jesuiten des Klemenskollegs zum Verfasser hat. Da in einem späteren Gutachten, das im folgenden Jahre abgegeben wurde, ausdrücklich von dem Registrator P. *Karl Grobendonq*, Professor und Kanzler der Universität, als Verfasser genannt wird, ist sehr wahrscheinlich auch dieses Gutachten einem Professor des Klemenskollegs zuzuschreiben. Der Geschichtschreiber der böhmischen Provinz *Johann Schmidl* hat es gekannt und in seiner Darstellung verwertet[4]). In neuester Zeit hat es Dr. *Ferdinand Menčik* in einem Aufsatze der Národní Listy 1887 Nr. 210—212 verwertet und nach ihm Professor *Rezek* in seiner Geschichte Böhmens und Mährens (I 157 ff). Dem Wortlaute nach ist es noch nicht bekannt, verdient aber eingehendere Berücksichtigung, um die Anschauungen der Jesuiten jener Zeit über die Berechtigung einer gewaltsamen Förderung des Bekehrungswerkes durch die weltliche Herrschaft genauer kennen zu lernen.

[1]) Vgl. sein Gutachten vom 27. Februar 1651 und die Antwort des Kardinals Absch. L. A. E. A. — *Bílek,* Reformace 230, 236.

[2]) Harrach an Caramuel. Absch. L. A. E. A. unter 1651.

[3]) Ferdinand III. an die Statthalter Wien 26. Oktober 1650. Orig. Pr. St. A. R. 109/10.

[4]) Historia S. J. provinciae Boëmiae P. IV tom. V 661.

Gleich im Eingange verrät der Verfasser durch seine scholastische Ausdrucksweise und Auffassung den Professor der Theologie. Er spricht von dem Zweck der vorbildlichen, wirkenden und materiellen Ursache des Reformationswerkes und gibt dann einen Überblick über den Stand des Bekehrungswerkes in Böhmen. „Nach meiner ehrlichen Überzeugung, die aber nicht öffentlich bekannt werden soll", beginnt er, „ist kaum der dritte Teil Böhmens aufrichtig katholisch, von den hörigen Bauern aber kaum der fünfte Mann. Von diesem Fünftel ist noch nicht ein Fünftel so fest im Glauben, daß es nicht bei günstiger Gelegenheit wieder abfallen würde". Trotz dieser traurigen Verhältnisse halte er es für möglich, daß der größte Teil des Landes sich zur Annahme des katholischen Glaubens bereit erklären werde, wenn den Bauern die Auswanderung verboten wird, doch sei die Gefahr ziemlich groß, daß dies aus Heuchelei geschehe (folgen Beispiele sakrilegischen Vergehens beim Empfange der hl. Kommunion) und sei darum ein neuerlicher Abfall bei gegebener Gelegenheit zu befürchten. Damit der Glaube im böhmischen Volke wirklich wieder feste Wurzel fasse, müßten alle „wirkenden Ursachen", Kirche und Staat, Geistlichkeit und Grundherrn in längerer Friedensarbeit zusammenwirken. Hierüber macht er dann ausführliche, bis ins Einzelne gehende Vorschläge.

Zur Hebung des Klerus verlangt er Feststellung einer Anzeigepflicht gegen sittenlose Priester, staatliche Unterstützung des Bischofs bei Untersuchung ihrer Vergehen. Bestrafung aller Ärgernisse, Überwachung der seelsorglichen Arbeit, d. h. die Seelsorger seien zu verpflichten, Aufzeichnungen über gehaltene Predigten, Katechesen und Spendung der Sakramente durch die Dekane an den Bischof einzusenden. Notwendig sei besondere Sorge für eine angemessene Vermehrung der Seelsorgsgeistlichen, Erlaubnis des Studiums für Bauernsöhne, Stiftung von Seminarien u. s. w. Um auch weniger gebildeten Geistlichen das Bekehrungswerk zu erleichtern, empfiehlt er die Herausgabe und Verteilung von Musterpredigten und von Katechismen an das Volk. Besonders wünscht er eine Neuauflage des von Kardinal Dietrichstein verfaßten Volksbuches in beiden Landessprachen, sodann ein strenges Verbot der Verwaltung vieler weit von einander entfernter Kirchen durch einen Seelsorger. Wo das Einkommen zum Unterhalt eines eigenen Seelsorgers nicht reiche, seien die Grundherren zu besserer Dotierung anzuhalten, ebendiese hätten auch darauf zu sehen, daß den Pfarrern ihr Unterhalt nicht verkürzt werde.

Die Grundherren sollen durch ihr Beispiel, durch Aufmunterung und durch sorgfältige Beobachtung der Sonntagsruhe, wo-

bei auch darauf zu sehen ist, daß die Bauern den Gottesdienst besuchen, zum Gelingen der Reformation mitwirken. Damit sie nicht fürchten müssen, auf diese Weise ihre Bauern durch Auswanderung zu verlieren, sind diese daran zu verhindern.

Eigentlichen Zwang will er möglichst vermieden wissen. Insbesondere soll niemand zur hl. Kommunion genötigt werden, sondern im Gegenteil nur dann zugelassen werden, wenn er versichert, sie ganz freiwillig zu verlangen. Mehr indirekte Zwangsmittel könnten aber angewandt werden, und so schlägt er dem Kaiser vor, die Grundherren je nach ihrem Eifer im Bekehrungswerke seine Gnade oder Ungnade merken zu lassen, sie zu bestrafen, wenn sie unkatholische Beamte, Lehrer und Diener halten. Missionen sind zu veranstalten, Reformationskommissionen einzusetzen, Auslieferung des Kirchenvermögens zu fordern. Bei Einquartierungen sollen die treuen Katholiken verschont, solche die mit Prädikanten verkehren oder sonst widerspenstig sich zeigen, belastet werden. Dies soll in einem kaiserlichen Erlasse kundgemacht und begründet werden.

Eingehend wird dann das Vorhaben des Kaisers, in Böhmen 4 neue Bistümer zu gründen, gelobt und darüber bestimmte Vorschläge gemacht. Insbesondere sei bald mit der Gründung von Leitmeritz und Königgrätz voranzugehen.

Wir lassen das Dokument im Wortlaut folgen:

[f. 65] De negotio reformationis religionis in regno Bohemiae pace confecta.[1])

Scopus ultimus seu finis qui est gloria Dei magnificanda ad extra per aeternam salutem electorum acquirendam per veram fidem et vivam in Christum filium Dei: et haec est causa formalis.

Causa efficiens principalis: Deus per gratiam suam; subordinata et cooperantes: primo quidem et per se sunt ii, quibus credita sunt eloquia Dei, sacramenta, clavisque scientiae atque ligandi et solvendi clerum; instrumentales: rex, lex, optimates, singuli locorum domini, qui actu sunt fideles Christiani. Omne enim agens agit in quantum est actu.

Causa materialis sunt omnes Bohemi usum rationis habentes, qui non in actu sed potentia sunt fideles.

De materia seu infidelibus Bohemiae in quantitate.

1. Sincere credo (nec vellem esse publicum) vix, ne vix quidem, tertiam partem Bohemiae esse sincere catholicam, ex subditis autem rusticis vix quintum hominem.

---

[1]) Konzept mit Korrekturen.

2. Ex illa quinta parte rusticorum, qui dicunt, se esse catholicos, esto dicant, verum non credo, quintam partem moraliter loquendo ita firmam esse in fide, quin oblata impune occasione esset recessura a catholicismo.

3. Ex subditis acatholicis actu non credo quinque de centum quantumvis stupidis esse animo parato vel indifferenti ad relinquendam suam fidem pro quacunque alia, imo nec ad libenter doceri aut dedoceri. quin libentius manerent in sua, si commode et impune liceret.

4. Credo nihilominus, omnes omnino (aut paucissimis exceptis et loquor (65v) de rusticis) infra spatium biennii declaraturos se catholicos, si emigrare non liceat, et rex, clerus, dominique ipsorum facient, quod ad propositum tenentur vel saltem tuta conscientia possunt; et tamen suppono, nedum esse cogendum ullum ad sacramenta. praesertim Eucharistiae; sed nec admittendum nisi iuratum, quod ultra et sponte velit suscipere.

5. Et nihilominus esto fuerit longe lateque (infra dictum biennium) secuta talis conversio et sacramenta petita et frequentata, credo moraliter certo, plurimos taliter convertendorum seu conversorum diu fore aut fictos coram Deo aut superficialiter catholicos atque ad resistendum tribulationibus pro fide, si occurrerent, insufficientes.

6. Imo vehementer vereor, maxime simul ac pseudoapostolis constiterit, remedium emigrationis quoad saltem subditos fore praecisum ac desperatum, ne horum angustiatorum et velut ad deditionem adactorum cordibus hanc maximam pro ultimo solatio imprima[n]t, videlicet licitum fore ipsis (im Orig. ipse) pro redimenda vexatione ceremonialiter confiteri et communicare semel in anno more catholicorum, sed diversa a catholicis mente et fide. Qua doctrina semel imbibita facile fictionis fermento inficeretur tota conversio. Sane ex parochorum relationibus constat plurimos superioribus annis, ut credebatur, conversos aliquoties ad poenitentiae et Eucharistiae sacramenta accessisse, nunc autem et plurimis abhinc annis abstinuisse. qui interrogati, quid ita? respondent, se tunc ad accedendum fuisse coactos, nunc libertate uti. Deus novit, quid tales ficti faciant subinde de sacra hostia, quam absque fide suscipiunt.

Hisce diebus incidi in scriptum quoddam tempore primae reformationis exaratum de ratione reformandi tractans, ubi describitur casus, quem hic utiliter referendum sentio: Nempe quod nobilissima quaedam et devotissima mulier catholica prope septuagenaria in confessione retulerit, se audivisse aliquot alias nobiles foeminas (conversas utique eo modo, nempe violento, ad catholicismum) inter se sic discurrentes ac consultantes. Una earum reliquas consulebat: Quid facere deberet cum sacramento altaris a catholico sacerdote accepto, quod exspuerat post com[66]munionem, prout communiter fa-

ciunt. Altera dixit, se suum Deum catholicum suo parvulo cani dedisse, ut etiam esset catholicus. Rursus una altera dixit, quod suum proiecerit in locum communem. Tertia vero, quod absque caeremoniis statim recedens ab altari eum in terram exspuerit pedibusque conculcaverit. Alia denique magis religiosa dixit, se quidem nihil similium ausam fuisse committere in Deum, sed quod eum in mundis linteolis conservabat credens verum esse Deum, sed non sufficere ad salutem, ut sub una tantum specie sumatur: proindeque se nescire, quid cum eo (scilicet Deo sub hostiae speciebus) ulterius esset actura.

7. Denique nonnisi usu et beneficio diuturnae pacis longaque assuetudine exercitii catholici et desuetudine contrarii et assidua obstetricatione causarum efficientium (de quibus supra), item evulsione his contrariarum fidem catholicam formatum iri in Bohemia, dico quoad rusticos; quia moraliter loquendo non tam ratione et iudicio quam necessitate movebuntur; diuque haerebit memoria se fuisse invitos, paucique intelligent aut concedent, se vel [sic] fuisse convictos.

8. Si autem quaeratur ex me, utrum rebus sic habentibus (prout se habere ex parte materiae opinative iam dixi) putem non licere adhibere aliud pro convertendis eiusmodi hominibus praeter verbi Dei praedicationem, instructiones, suasiones et bona exempla, respondeo: me sentire 1° haec omnia esse adhibenda ante omnem exorcismum, ubi hactenus non fuerunt adhibita. 2° Ubi iam fuerunt sufficienter adhibita, nihilominus esse continuanda sed simul cum exorcismis manus regiae et vi quadam impulsiva, non tali quidem, qua immediate et directe cogantur homines ad sacramentorum usum, sed quae remote, indirecte, efficaciter tamen in ordine suo flectat eorum liberatem, frangat contumaciam, suppleat defectum iudicii, cunctationes otiosas abrumpat, studium recalcitrandi compescat, resolvere faciat, dummodo excludat involuntarium simpliciter. De his autem exorcismis infra. Interim fateor, me ex relationibus sacerdotum convictum [66v] satis, verbis et exhortationibus nudis parum aut nihil effectum iri, et quod dato etiam, quod politice nihil interesset principis terrae catholici hos converti vel non, adhuc tamen ex charitate teneretur pia vi illis succurrere, sed neminem ad poenitentiae multo minus Eucharistiae sacramenta admittere, quin protestetur in foro saltem externo (nam in interno solus Deus habet evidentiam) se libere et ex fide petere admitti, secus si ex signis sensibilibus constaret moraliter quod ficte.

9. De personis liberis atque nobilibus regni, quibus ius emigrandi competit, nondum catholicis (qui pauci sunt in comparatione ad praedictos) non opus videtur, ut censeam, suppono enim huius ordinis omnes indifferenter, nisi infra certum tempus praefigendum,

intra quod circa ipsos quoque congrue laborabitur, catholicae religioni sese accomodent, Bohemia excessuros. Qua de re etiam infra.

10. Neque de personis advenarum aut quarumcunque externarum, quae iure regni non gaudent, quarumque opera nec rex nec respublica carere potest, sum sollicitus. His enim suppono similiter stato tempore emigrandum.

De concursu cleri in reformationem.

Ingenia laicorum plerumque ita comparata sunt, ut quo magis ipsi sunt corruptis moribus et sensibus, eo instantius reformationem cleri dissolutioris flagitent: mirum non est, quod in Bohemia non modo pii et inculpati viri, sed plerumque ii ipsi nec Deum nec clerum timent ac amant, imo cleri tum raritatem tum ignaviam causam in radice (de qua radice infra) vitia clericorum, praesertim parochorum. accusent, ut se ipsos excusent. Ni me fallunt habitae relationes, debeo agnoscere longe plures esse, qui honeste vivant vixque ullum, cui desit doctrina [67] sufficiens ad docendum populum suum necessaria ad salutem. Ad duo vel tria vitia parochorum reducuntur, nempe ad carnalitatem, ebrietatem et rixositatem. Omitto turpem quaestum ex administratione sacramentorum, quia rarae aut tenues sunt de hoc quaerelae. Omitto item, quod aiunt subinde laici, ob negligentiam parochorum contingere subinde mori infantes absque baptismo, aut a laicis vel praedicantibus baptizari, infirmos non visitari, quia haec quoque raro contingunt et plerumque in nimiam distantiam aut certe raritatem parochorum reducenda. Sed quid sit, ut ne impune vel saltem exerrent facile, ni fallor, occurrit remedium nec archiepiscopo displicebit, imo laudabit: Videlicet mandet rex omnibus collatoribus. magistratibus non solum civitatum regiarum, sed trivialibus cuiuscunque loci, oppidi, pagi iudicibus, senatibus aliisque ibidem praefectis catholicis, dummodo ubicunque sacerdos parochialia administrat, aut horum occasione conversatur sive sit regularis sive saecularis, ut observato aut rescito qualicunque crimine aut defectu scandaloso illius teneantur sub certa poena notificare per literas illico et immediate archiepiscopo et huiusmodi notificationis seu denuntiationis copiam mittere vel ipsis supremis regni gubernatoribus vel capitaneis circuli, simul iis significare, utrum pro parte archiepiscopi fuerit aut non fuerit desuper provisum aut processum intra tempus legitimum; et ut hoc constare possit istis notificationibus archiepiscopus non gravetur in se suscipere ultro pro se et suo consistorio obligationem dandi toties, quoties unum authenticum recepisse eiusdem notificationis habitae cum data eiusdem notificationis et diei, quo recepta fuit, totum hoc in eum finem, ut archiepiscopus vel eius consistorium, quando muneri suo deessent, non posset se excusare. Intelligitur autem salvis

semper sacerdoti suis excusationibus [67v] et legitima defensione, prout etiam liberum erit denunciantibus explicare sese, utrum intendant accusare vel solum monere ad hunc effectum solum, ut procedatur ad inquirendum ex officio.

Item sua maiestas dignetur obligare praedictos magistratus, quatenus ad instantiam archiepiscopi seu consistorii et non aliter quam secundum formam instantiae arrestare teneantur parochos nominatim ab archiepiscopo seu consistorio nominandos vel consignare ipsos, ubi et cui idem archiepiscopus vel consistorium vel etiam vicarius forensis districtus (dummodo hic ostendat mandatum speciale archiepiscopale) ordinabit. Nihil mihi occurrit efficacius ad compescendum vitia parochorum.

Interea, qualescunque, ut ita dicam, sint hodie parochi, ipsorum sane opera in praesenti penuria utendum est omni meliori modo, donec alii suppetant; de quo infra, ubi ex professo de causis et remediis raritatis et discolositatis eorum dicam, quod sentio.

Influxus itaque parochorum in reformationem in tribus consistit: in praedicatione evangelii, administratione sacramentorum et in exemplaritate vitae.

Ne in exemplaritate vitae peccent impune, superius insinuavi remedium. Ne in praedicatione, catechesi torpeant praesertim hoc tempore reformationis, archiepiscopus ultra caeteras diligentias mandet singulis parochis per sanctam obedientiam, ut conficiant diarium, in quo sub fide sacerdotali annotent, quicquid quovis die egerint verbo et opere in salutem et conversionem animarum, quidve profecerint, singulis mensibus teneantur archiepiscopo transmittere illud diarium manu ipsorum conscriptum. Neque ullo praetextu regulares cuiuscunque ordinis et instituti curam animarum exercentes, licet parochias sibi collatas in titulum non haberent, sed tantum precario ad tempus suppletive vel titulo missionis nec stabili in loco administrarent et a quocunque missionem aut facultatem etiam intra ordinis ipsorum fundos subditos colla [68] turam limitatam et habere et exercere praetenderent, dummodo qualitercunque tandem intra archidioecesim administrent, nullo modo excusare se valeant pro toto tempore reformationis ab onere praedicto, diarium suorum gestorum conficiendi et mittendi archiepiscopo; suaque maiestas hanc archiepiscopi legem sibi quoque cordi esse ostendat.

Quia eius sedula observantia administrabit prompturarium relationum suae maiestati successive faciendum [Recte: faciendarum].

Item curet archiepiscopus edi, si editus non sit, ac spargi per archidioecesim catechismos utroque idiomate Bohemico et Germanico breves et claros omnem doctrinam catholicam ad salutem animarum continentes et singulis parochis bina exemplaria unum pro ipsis

alterum pro scholae magistro mittat. Singuli autem domini collatores teneantur plura exemplaria comparare inter suos subditos distribuenda.

Item quia interest magis pauca apta quam multa inepte ex suggestu praedicari haereticis, curet archiepiscopus per in arte versatissimos sex aut septem conciones concipi efficaces; faciles ad convincendum acatholicos de ipsorum erroribus fundamentalibus mittatque singulis parochis singula exemplaria impressa praecipiendo ut frequenter iis utantur.

Item quia pseudoapostoli solent suis sequacibus fucum facere, acsi nos catholici dogmata absurdissima et idololatrica haberemus, quo fuco plurimos decipiunt; cardinalis autem piae memoriae Dietrichstein recte, ut huic malo obviaret, libello egregio curavit quondam omnia fidei nostrae dogmata exponi, optandum, ut iste etiam libellus utroque idiomate rursum ederetur et passim communicaretur, atque utinam quispiam in arte peritus tam hunc libellum quam catechismum rhytmice a rusticis cantabilem redderet.

Item (sacramenta quod attinet) si quidem haeretici non curant, nec recurrunt ad suos parochos, nisi ratione baptismi et matrimonii, reliqua modo nostra ceremonialia praeter honorem sepulturae nihili faciunt; expedit poenam certam statui parentibus, qui suos infantes absque necessitate per alios vel alio ritu quam catholico et per proprios parochos [68v] curabunt baptizari, si autem in hoc usi fuerint opera praedicantiorum [sic] tanto magis puniri.

Parochi quoque non possint personas haereticas admittere in patrinos baptizandorum, et in defectu patrinorum catholicorum rusticorum, parochi assumant ad hoc munus officiales dominorum fundi vel alios, quos habuerint ad manum, catholicos.

Item quoad contractus matrimoniales insistatur rigorose nullitati omnium, qui non servata forma concilii Tridentini in Bohemia dudum recepta celebrati fuerint, et qui taliter contraxerint, praeter separationem luant graviter. Nec parochis liceat haereticum copulare cum catholica aut vice versa, multo minus, si ambo contrahentes sint acatholici, nisi prius facultate obtenta ab archiepiscopo, etiamsi pro copulatione instaret dominus contrahentium; nec etiam catholicos copulet, nisi praevia sacramentali confessione et communione. Denique locorum [domini] rege iubente his stare legibus teneantur.

Item sepulturam quod attinet, omnino cadavera mortuorum in haeresi excludantur coemeterio sacro, nedum ecclesia, et quia acatholici passim iam coeperunt pro suis mortuis coemeterium procurare et pro honoratiore quam nostrum reputare; puto interdici generaliter cogique ipsos sepelire mortuos suos deinceps in domibus, hortis seu agris propriis et nihilominus parocho et scholae (cum per hos non

stet, quin catholice sepeliantur) solvere, quod solvere debuissent, si fuissent catholice sepulti.

Neque parochi dominique fundi vel horum officiales ullatenus patiantur in funeribus istorum pulsum campanae audiri, concionemve aut cantum ullum imo nec concursum ullum fieri aut assistentiam, praeterquam propinquorum defuncti.

[69] Item parochi singuli omnimodam diligentiam ac industriam adhibeant acquirendi in scriptis exactissimam consignationem omnium penitus animarum ad suas parochias spectantium expressis nominibus et cognominibus, aetate, religione, loco domicilii et dominis temporalibus singulorum; neque hic liber unquam transferatur alio, licet parochi alio transferantur, sed perpetuo penes successores parochos custodiatur, qui successive annotabunt in eodem nomina nascentium signabuntque pariter crucicula, qui morientur, duplici quidem (ut haec ‡) eos, qui morientur catholici, simplici autem (ut haec †), qui in haeresi.

Item archiepiscopus generali decreto prohibeat, ne deinceps ullus parochus possit praeesse parochiali vel filiali ecclesiae ulli, quae a principali, quam obtinet, plus quam duobus milliaribus distat, quantumvis ad idem dominium vel eundem collatorem pertineant et ab antiquo fuerint sub eodem parocho; quia moraliter impossibile est, si tanta distantia, hieme praesertim non negligi curam animarum. E contra vix occurrat, ut intra duo milliaria ambitu desint ecclesiae sufficientes ad alendum honeste unum saltem parochum.

Item in delectu ludimagistrorum parochialium, item aedituorum hisque inferiorum officialium templi semper votum parochi aut certe sufficiat solum ad concludendum vel ad minus ad excludendum.

Item qui parochus praetextu honorarii (quod stolam vocant) etiam indebite negati recusaverit baptizare, copulare, aut mortuos fideles sepelire, debite requisitus constito de culpa vel scandalo exinde exorto, irremissibiliter puniatur.

Viceversa qui parocho interim haec obsequia gratis praestanti denegaverit stolam consuetam potueritque solvere, multetur parocho in duplum.

[69v] Item teneantur domini eorumque officiales sub poena caesari arbitraria ad instantiam praesertim parochi compellere rusticos festis et dominicis diebus, etiam haereticos, ad interessendum concionibus sub poena toties, quoties capitose abfuerint aliquot robotarum partim in favorem domini, partim ecclesiae et parochi.

Nec liceat praefatis diebus ipsis dominis vel eorum officialibus rusticos etiam ultroneos servitiis aut robotis tempore divinorum occupare, vel iisdem diebus totis circumforaneorum hebraeorum com-

merciis vacare, quominus divinis assistere possint. Qui abusus passim turpissime invalescit, parochos confundit et exanimat raritate auditorum.

Item cogantur per dominos suos rustici haeretici exhibere in scriptis, si possint, sin minus, vocaliter saltem, rationes, ob quas tergiversantur converti ad fidem, ut parochi iis praecise cognitis illas data opera plausibiliter evacuent. Qui vero nullam rationem scient assignare sui discessus, angarientur tamquam mere capitosi et brutales.

Item parochi locorum praesertim, in quibus frequentius, clam aut palam grassantur praedicantii, denuntiare ex suggestu suis parochianis, quod sua maiestas omnes praedicantios habet reputatque non solum pro seductoribus animarum sed etiam pro grassatoribus ac turbatoribus politicae tranquillitatis regni sui, adeoque quisquis cum eis commercium qualecunque clam vel palam intra vel extra regni fines habere deprehendetur, contra eum tamquam suspectum laesae maiestatis processum iri. Teneantur parochi, si in hoc adverterint, conniventiam dominorum fundi et officialium archiepiscopo denuntiare, et qui haec [1]) defuerint denuntianti cum probabili fundamento, si postea voluerint accusare parochum, repellantur tamquam suspecti; [70] aliasque sua maiestas in huiusmodi suscipiat patrocinium, nam alioquin luent miseruli omniaque dissimulare debebunt prae metu, cum tamen ab ipsorum fidelibus informationibus directio negotii reformationis multum pendeat. Et quia haec parochorum onera absque dubio reddent ipsos ut plurimum exosos officialibus dominiorum atque etiam ipsis parochianis, a quibus victus ipsorum dependet, interest ad alleviandam quidem odiositatem, possint se excusare generali hac ratione, quod nedum archiepiscopus sed et sua maiestas ista omnia ab ipsis praestari mandarint adeoque obedire necessum; ad avertendum autem victus dispendium solamen invenient ut infra.

De influxu collatorum seu dominorum localium in reformationem.

Profecto si hi infideles sint in hoc negotio, nihili facio, quidquam influere potest universus clerus, prout hodie rarus et inermis est. E contra si fideles fuerint, ac sincere cooperari velint, brevi tempore spero bonum exitum. Ut sint et velint, puto requiri ultra catholicitatem amoremque Dei et proximi has duas conditiones:

1. Ut sua maiestas securos eos faciat, quod ob aut per reformationem non amittent subditos; hic enim est lapis offensionis et unica fere causa totius conniventiae.

2. Ut domini ad minus qui ampliores ditiones obtinent et frequenter in aula versantur, certo intelligant, se nullo alio genere obsequii magis demereri posse gratiam suae maiestatis quam si suos

[1]) Der Satz ist unklar. Vielleicht: qui haec denuntianti .. defuerint ..





subditos in puncto religionis conformaverint principi suo semperque cogitent, dum coram sua maiestate assistunt vel gratiam aliquam petunt ab ea, quod sua maiestas continuo mente retineat adversus ipsos et ipsorum petita hanc exceptionem, quod videlicet in principali suae maiestatis [70ᵛ] desiderio (intelligo subditorum conversionem) velut infideles sint. — De primo discurritur infra; de secundo nihil dicendum, in arbitrio imo in nutu vultus regii positum est. Caeterum puto frustraneum suggerere istis subditorum dominis (qui omnes secundum saeculi prudentiam sunt perspicacissimi) quid faciendo vel omittendo, iubendo vel prohibendo sint promoturi conversionem eorum. Cogitent tantummodo, quid facerent, qui fieri aut caveri vellent, si pro singulorum conversione procurata mille imperiales essent consecuturi infallibiliter et caesaris gratiam, si lucrum illud indigeret cooperatione suorum officialium, sacerdotis, ut conditione sine qua non, vel dependeret ab exilio praedicantiorum? a comparitione rusticorum in templo etc. Sane satis superque fecerint, si quod in praedicto casu avidissime facerent, praestare voluerint Dei et principis sui amore.

De influxu suae maiestatis propriissimo in reformationem regni.

Imprimis suppono, placitura sua maiestati, quae superius fuerunt tacta nec tamen sufficere. Reliqua autem, quae vel maxime et velut fundamentaliter in meo sensu sunt necessaria, non sine metu censurae subiicio.

Enimvero sine speciali regia manu corpus hoc Bohemiae, etiamsi in speciem, foro externotenus perfectam sanitatem profiteretur ex nunc, hectica tamen febri intus vix carebit, vel afflatu contagioso et inimpedibili humanitus confiniorum aut recrudescentia spontanea sudatorum et non radicitus evacuatorum humorum malorum vel occasione vilitatis paucitateque beneficiorum ecclesiasticorum adeoque penuriae sacerdotum saecularium vel denique simul hominum omnium causa.

[71] Confiteor ingenue, aedificari me plurimum sancto zelo suae maiestatis eorumque regni procerum, quibus Deus hanc mentem impressit, parum esse, ex bellica tempestate mediante publica pace Bohemiam in portum tranquillitatis tandem appulisse extrinsecus, nisi toto conatu illius incolas ad unum omnes quam celerrime mediante orthodoxae fidei cognitione unanimi Deo largitore pacis intrinsecus reconcilient: imo tantam dedit fidem, ut sine haesitatione confidant, Deo benedicente, fieri posse facile citoque, ut ex lapidibus innumeris infidelium subditorum totidem fiant filii Abrahae. Subintelligunt, scio, nihil negligendum eorum operum, quae dispositive ex parte materiae praerequiruntur humanitus, ad tantum effectum non modo evincen-

dum sed et stabiliendum. Sane, si viderem ad latus parochorum per duos tresve menses ceteris negotiis tantisper sepositis non umbras officialium sed ipsos in persona deos, ut sic loquar, ipsa numina rusticorum adstantia principes puta De Sasse [Sachsen], Lobkowitz, Lichtenstein, domini Amalfi, Curtium, Coloredum, Wallsteinum et quibus pro anima res esset suorum subditorum conversioni obstetricari verbo, exemplo, benevolentiae simul et severitatis stimulo. Si viderem eodem tempore ad confinia regni, qua porta patet rusticis evadendi, disposita praesidia et quidem alenda sumptibus non fidelium, sed contumacium, spemque exclusam expatriandi, necessitatem autem inevitabilem interea contumaciae quotidianum panem cum milite regio culpa ipsorumet alendo subdividendi, crederem forsitan et ego, his exorcismis innumeros lapides mutandos in filios saltem ecclesiae catholicae visibiles; neque opus fore eos carceribus cogere ad credendum, confitendum, communicandum; satisque fore facere, ne impune aures denegare possint instructionibus, expectaremque ultroneos in gremium accessuros. Verum quamvis sentio, quam iustissimis titulis ista media tentari liceat (forsan et expediat) vix mihi persuadeo deductum iri inter tot opiniones in effectum.

Quapropter in omnem eventum, si quaeratur ex me animi gratia, quid facerem, meae prudentiae sive imprudentiae derelictus, dato per fictionem, quod essem hodie imperator et rex Bohemiae, deberem omnino respondere quaestioni: responderem distinguendo, vel enim imminet periculum grave [71v] ad Dei causam pertinens, nisi quantocius, puta infra annum, totum regnum habuero catholicum et periculum concernit irreparabile damnum, vel certe non est periculum in mora aliquot annorum, puta quinque aut sex. — Si periculum tale, tunc non solum impellerem tota vi authoritatis meae universum clerum universosque regni proceres ac caeteros, qui subditos habent, ad exercendum pro horum instructione et conversione cleri ultimum potentiae, sed etiam publico edicto significarem, constare cunctis Bohemis, quanto molimine ipsis pacem pepererim, quamque claro iure etiam politico exigam, ut ipsi cuncti in puncto et specie religionis mihi suo supremo domino ac regi sese conforment; hacque conformitate (quae in sensu omnium orbis principum est velut unicum tranquillitatis status pignus) me omni suspicione novorum olim motuum liberent. cum vero cogar intelligere (quia de facto nimis id verum est) plurimos adhuc nedum cunctari, sed et ultro citroque contra mea interdicta facere, imo conquirere commercia suspectaque consilia cum praedicantiis, hominibus omni tempore regni quieti infestis: ideoque accidere, ut regnum nostrum non possimus, uti vellemus, exonerare militaribus quartiriis. Hinc est, quod, ne ex culpa capitosorum luant indifferenter morigeri, volumus, ut ea pars militum saltem, quam co-

gimur hac praecise causa nondum exauthorare, sustentetque pro rata portione interim contributionibus dominiorum ac subditorum necessitantium nos ad hoc ipsum statuendum quoad usque nobiscum in puncto religionis se accommodent hosque sumptus in defectum subditorum pro nunc forsan nimis attritorum praerogent domini ipsi ex propriis et ordinariis redditibus dominiorum oneri refundendi in subditos contumaces reiecto.

[72] Si non est periculum in mora, abstinerem mediis violentis arduis ea sola contentus adhibere, quae in desperationem non impellerent subditos nec in praecipitem fugam aut tumultum; contentus, inquam, in genere poenalium iis exorcismis, quos apud omnes imperii principes essem facile, si casus foret, iustificaturus politice absque nota tyrannidis aut crudelitatis.

Super omnia in genere poenalium quidem non permitterem impune esse dominis, qui in suis ditionibus latis vel angustis paterentur ullum acatholicum fungi officio ullo seu oeconomico seu aulico seu iurisdictionali: puta regentis, capitanei, scribae censuum, frumentorum, piscinarum, sylvarum aut cuiuscunque praefecturae aulae, iudicis aut senatoris plebium, ludimagistri, aeditui ecclesiae; haberem autem pro catholico in ordine ad huiusmodi officia non qui diceret se catholicum, sed qui publica professione, verbo et opere se talem comprobasset; item vel nullos omnino ditionum dominos aut dominas, nisi fidem catholicam professas vel intra tempus breve (praestita interim cautione) professuras, aut si tolerare interesset, nollem ut in bonis sed Pragae potius degerent, vellemque ipsemet ego in eorum bonis officiales et praefectos meo arbitrio poni aut ponere; eorumque ratiocinia ex causa administrationis non solo dominorum acatholicorum sed meo censurari. Item vellem, ne qua persona nobilis intra cuiuscunque parochi sphaeram habens domicilium, domum, praedium, seu iurisdictionem, etsi non resideat, possit se excusare praetextu nobilitatis, quominus teneatur facere constare parocho, intra tempus paschale, ubi, cui, et quando fuerit confessus [sic]. Residentes autem nobiles teneri dicto tempore, de parochi manu publice Eucharistiam sumere.

Vellem item ipse religiosos omnis ordinis dummodo ab archiepiscopo [72v] approbatos et facultates missionum habentes, ad quaevis dominia particularia regni cum meis aut meorum locumtenentium literis dirigere, conversioni subditorum operam daturos; eoque ipso, quod tales literas dominis seu eorum capitaneo ostenderint, debere ibidem sumptibus dominorum recipi hospitio et ali honeste sub poena etc. teneri item capitaneos districtuum his missionariis omnimodam protectionem et auxilium, uti et parochis, subministrare.

Item instituerem commissionem vel commissiones quot opus

esset denique nunquam cessaturas donec fundatissime per solida instrumenta desuper conficienda mihi constaret, quid unaquaeque regni extra Pragam ecclesia curata, matris seu filialis, cuiuscunque patroni tandem sit, etiam regularis ordinis, habeat in censibus, fundis, decimis, creditis, legatis etc. vel habuerit, vellemque re constita referri semel pro semper in tabulas regni. Et ad hunc effectum (ex quo dependet cleri status) praeciperem perquiri diligenter per personas fideles in archiviis publicis, ubi erectionum ac dotationum ecclesiarum huiusmodi forsan adhuc exstant monumenta. Et quia plurimum registra redituum seu urbaria, quae alioqui custodiebantur penes ipsas ecclesias, nunc passim disparuerunt in occultum, vel etiam malitiose eorum communicatio denegatur parochis, statuerem, ut quisquis ea retinet, indicet, nec improbarem, cum archiepiscopus Pragensis contra eos, qui scienter illa nihilominus supprimere occultareve praesumerent aut prodere detentores nollent malitiose, procederet per censuras ecclesiasticas incurrendas ipso facto contumaciae.

[73] Et quia incredibile fere, quam aegre, diminute, tarde, in improba ac vili specie frumenti parochi passim suas decimas extorqueant, quo fit, ut plerique animum quasi despondeant, frustraque suum archiepiscopum invocent pro auxilio, providerem remedio generali (constituto scilicet mihi semel fundamentaliter de veris annuis fixisque redditibus, tam ad fabricam cuiusque ecclesiae huiusmodi proprie quam ad sustentationem parochi sub antiquo deputatis vel in subsidium posthac deputandis) mandando capitaneis districtuum (quibus traderem listam authenticam huiusmodi iurium et proventuum, perpetuo penes ipsos seu eorum officium asservandum) quatenus quotannis nihilo segnius, quam si hi redditus forent immediate cameratici, exigant ab unoquoque parocho in scriptis sub fide sacerdotali, similiter quoque ab aedituis ecclesiarum consignationem acceptorum insolutum [sic] et computum anni proxime ante elapsi visisque restantiis assignent terminum peremptorium nomine caesaris ad solvendum vel concordandum cum parocho (non autem cum aedituis) ratione earum sub poena dupli vel alia congruentiori; vellemque omnimode tollere abusum illum gravem, multis familiarem, nempe prius angariandi rusticos, postquam messuerunt, ad solutionem debitorum ab ipsis erga suos dominos nuper vel pridem contractorum, prius, inquam, quam parocho vel ecclesiae solvant; quo fit, ut miseris parochis, quod dent, aut ecclesiae, parum aut nihil maneat reliquum (cum tamen ab ipsis dominis nihilominus exigatur contributio interdumque excedens valorem decimarum illius anni) statueremque, ut ante omnia omnino, quod Deo et ecclesiae debetur, debeat imposterum solvi.

Item statuerem, ut de ecclesiarum huiusmodi, quae pastore sunt

destitutae, ob non praesentationem patroni redditibus vacantibus respondere teneantur ipsi et de his se iustificare civiliter. O Deus! quantum hic chaos oneratarum conscientiarum! his qui passim, perque tot annos agris [73v] ecclesiarum usi sunt vel abusi, interea nec tegulam in fatiscentia earum tecta nedum in interiora ornamenta contulerunt. Item vel a parochis titulo contributionum regiarum nihil exigerem omnino (prout alibi dicitur esse in usu) vel saltem iis parcerem, qui nec subditos nec ultra valorem annuum 200 imperialium haberent in redditibus fixis nec ante cogerem ad mihi contribuendum quam suos ipsi redditus plene essent adepti. Item et alium gravissimum abusum exstirparem intimando omnibus dominis semel pro semper, quod qui agri, campi et alia huiusmodi subditorum bona, quae antea obnoxia erant ecclesiae seu parocho affectaque onere decimas aut aliud quid praestandi, si devoluta sint aut devolventur ad ipsos dominos (heu quantum hic modo chaos) non censentur transire, nisi cum onere praestandi eadem, alias erit continua confusio et tandem extinctio reddituum ecclesiasticorum.

Item nullum [sic] permitterem, ut in arbitrio collatorum seu dominorum aut cuiuscunque [sit], praetextu, quod parochus, cui respondent, habeat plures simul ecclesias et apud singulas, cum solus sit, nonnisi alternative peragat divina, subtrahere ipsis pro rata, ut dicunt, quotam partem fructuum parochialium, dum si gravamen sentiunt, demonstrent apud competentem iudicem, interim nihil subtrahant. Aequum enim non est, ut si una ecclesia sola putatitie non sufficiat uni parocho alendo, tali subtractatione utatur, si autem sufficit, alat ergo proprium et cessabit querela! Secus esset, si parochus talis uni ecclesiae, a qua minus metit, plus spiritualis obsequii notabiliter et sine pietatis causa impenderet quam alteri, a qua plus colligit. Et nihilominus matrices ecclesiae privilegii nonnihil habent.

[74] Si rursus quaeratur, an praemissis essem contentus? respondeo negative: praemissa enim, etsi necessaria sunt, ne ecclesiae et beneficio parochialia concidant, tamen materiam quodammodo concernunt potius quam formam, quae haec praerequirit. Itaque quasi nihil adhuc putarem me praestitisse solidi, nisi adiicerem sequentia, si essem, inquam, rex Boëmiae et stabiliter vellem non perfunctorie cultum Dei in ea florere.

Iprimis Ferdinandi II. gloriosae memoriae altum consilium (quali attribuenda unice in meo sensu icolumitas religionis catholicae in Belgio) de erigendis in Boëmia quatuor episcopatibus in effectum deducerem, veram fundamentalemque regni reformationem reputarem, adeoque huic operi incumberem, ut nollem elabi annum ad summum, quin Litomericii et in Königratz [sic] episcopos consecratissimos ha-

berem in specula continua ad intra et extra pervigiles. Litomericii quin statim fiat (est enim provisum de essentialiter requisitis iam dudum) nihil desiderari existimo, nisi quod deest Romae, qui nomine caesaris loquatur et absolvat. Profecto dolendum summe hinc tantopere urgeri et sancte regni reformationem, illinc indormiri, veluti in puncto ad eum consequendam ac stabiliendam maxime necessario; credo firmissime, si a proxime elapso duntaxat anno fuisset Litomericii institutus episcopus (uti potuit) nec unicum in eo districtu rusticum, cuius vultum et cor suus episcopus iam non fuisset intuitus permovissetque, nulla parochia, quam non visitasset, nullus parochus, quem non docuisset lucrifaciendi animas atque piscandi, nullus praedicantius, quem non intercepisset.

Reginohradecensis districtus (caeteris omnino omnibus [74v] regni circulis longe infestissimus) posset infra sex menses quoque proprium habere episcopum. Sunt caesari ad manum subiecta nobilissima, sunt et pecuniae, ad emendum bonum sufficiunt pro episcopo. Debet caesar cassae salis ecclesiae ex una parte in capitali 36000 fl.; ex alia rursum alia 40000 fl.; his quidni posset solers quispiam cameraticus, cui negotium committeretur conficere rem eoque deducere, ut quiret caesar brevi tempore loco illius summae 76000 fl. bonum aliquod aequivalens pro episcopatus fundatione clero offerre.

Nec hic quidem, si essem rerum arbiter, sisterem, sed vellem intra annum proximum tertium episcopatum habere, quamvis in praedicta cassa parum sit residui hoc tempore. Quis enim vendendi appetens, quantumvis cautus, non libenter etiam absque interesse, cui afferrem pro Angab 15000 fl in paratis et deinceps annuatim 10000 fl nitidissima, assecurata tutissime super infallibilibus eiusdem cassae redditibus? Ego interea lucrarer veram regni reformationem et reflorescentiam.

Praeterea mihi cordi esset pertinens sane ad eandem reformationem in meo sensu fundamentaliter. Quid enim proderit providere aut providisse ecclesiis de dotibus, parochis de proventibus, si raritati sacerdotum non fuerit praevisum? Sane quamdiu rari erunt, tamdiu fere, si mali fuerint, erunt incorrigibiles veluti, et nihilominus erit iis talibus, qualibus utendum. Incorrigibiles veluti, inquam, quia hoc ipsum scient ipsorum opera careri non posse, experientia hoc nimium, heu! convincit.

[75] Quae autem radix huiusce gravissimi incommodi? Ex parte quidem fateor, esse tenuitatem raritatemque hodiernam beneficiorum ecclesiasticorum in Bohemia; quo fit, ut paucis praeposituris exceptis, ad quas dignantur nobiles, et archiepiscopatu, ad caetera beneficia nemo, nisi vilis aut fortunis deiectus, aspiret ad sacros ordines, vix, inquam, honestus civis. Et nihilominus, ut deinceps meliorentur

parochiae, raritas sacerdotum nationalium, intelligo ingenuorum, ad honestatem propensorum semper vigebit, quoadusque genuina huiusmodi mali causa aliqualiter tollatur; quae est vinculum servitutis illius, ut aiunt, ingenitae, quae fataliter supprimit nobilissima ingenia nec permisit subditorum quemquam alium statum eligere, nisi quem iubet dominus. Absit, ut cogitem in regni fundamenta arietare, servitutis vinculum dissolvere (cum praesertim in eo ipso secundum aliquos prudentia zeloque conspicuos lateat maxima vis ad reformationis successum et quoque ad emigrationis pruriginem compescendam), sed assero in meo sensu, quod res ipsa loquitur, nisi vinculo hoc paulisper relaxato semper clerum Bohemiae qua nationalis, paucissimis exceptis, ex mendicabulis tantum (quod sane pudendum) constiturum. Quid mirum, si facile despiciantur? Si plerumque etiam postquam in alumnatus et seminaria collecti et educati honestius, demum in parochias emissi, non dediscunt favere et indulgere genio insito? deest enim honoris titulus ac stimulus, qui aeque comitatur, quos stimulus famis potius quam amor Dei impulit in sortem clericatus.

Sed ne hos quidem haberet Bohemia, nisi alumnatus et seminaria Pragensia in suum gremium collegissent; claudantur ista, unde spes? nisi in exteris advenis, aliunde pulsis calamitate temporum, quibus feliciter promissum fuit, multis parochiis alioquin vacaturis.

[75v] Domini collatores nunc insistunt aliquot apud archiepiscopum pro obtinendis parochis et non sunt; neque posthac erunt, nisi in animum inducant, tandem vinculum illud servitutis ita temperare, ut saltem tanta libertas concedatur subditis ad vacandum studiis liberalibus et ad statum ecclesiasticum (sive saecularem sive regularem) amplectendum, quanta concessa est, nisi fallor, ad dandum nomen militiae temporali; si autem libertas, cur non est ingenuitas in [hier blieb ein Wort aus], ut ne clerus nationis Bohemiae servilis audiat apud omnes alios. Hinc premo silentio obvium conceptum ad propositum, quia me quoque respectus humani in servitutem premunt frequenter.

Restat et aliud ad reformationem pertinens formaliter, vis nempe directiva et coercitiva in archiepiscopo, sine cuius usu nec clerum in officio continere nec a laicorum iniuriis potest defendere, hinc confusiones, hinc lacrymae tot sacerdotum oppressorum et inanes, quia rei plerumque sunt nobiles; qui sive parochos onerent contumeliis sive res eius vel ecclesiae defraudent, praetendunt independentiam a foro ecclesiastico, regium commonstrant, censurarum ecclesiasticarum iacere fulmina vix permissum.

In hoc ergo vellem nodum poni semelque inter utrimque deputandos placide dirimi, quae causae sint propriae cuiusque fori, quod facillimum erit et reformationi commodissimum.

Interim sit archiepiscopo certum, habiturum se paratum brachium saeculare in omni casu executionis decretorum in synodo Pragensi. Si sua maiestas de his decretis dubitat, an [76] expediant, dignetur per sibi bene visos theologos curare recognosci notarique, quae videbuntur excipienda, donec desuper fuerit concordatum. Caetera non excepta transeant pro approbatis ordine ad auxilium brachii praedicti, si opus fuerit contra contumaces quoscunque. Amen.

Meliora Deus inspiret aliis.

Es folgen drei leere Blätter, dann auf f. 78v folgender Rückenvermerk von einer spätern Hand: Discursus seu repraesentatio quaedam ad Ferdinandum III. de negotio reformationis religionis in regno Bohemiae pace confecta et conducentibus ad illam diversis mediis. Ad A. 1650. Lat.

Etwas weiter unten die alte Signatur: Alm. S. Salvat. Scrin. 10. Fasc. 3.

Jetzt Wien. Hof- und Staatsarchiv. Geist. A. Fasz. 413.

Das ist der Wortlaut des Aktenstückes. Es soll somit nach der Absicht des Verfassers eine große kirchliche Kulturarbeit geleistet werden. Strafen und Einquartierungen von Militär sind nur insoweit anzuwenden, als sie dienlich sein können, das Volk zum katholischen Glauben zu erziehen. Todesstrafe und Scheiterhaufen kennt er nicht.

Andere Teilnehmer an diesen Beratungen scheinen aber strengere Maßregeln beantragt zu haben[1]), deshalb schrieb der Erzbischof an seinen Generalvikar Caramuel, daß ihm im Allgemeinen die Vorschläge gefallen, aber er habe noch einiges Bedenken gegen Gewaltmaßregeln, da er bisher immer ein Gegner jeder Gewaltanwendung gewesen sei, weil dadurch viele Bauern zu Sakrilegien verleitet würden beim Empfange der Sakramente[2]). Deshalb wurden die Theologen neuerdings gerufen, um die Frage zu beantworten, ob es erlaubt und nützlich sei, alle Einwohner Böhmens zur Annahme der katholischen Religion zu nötigen? P. *Karl Grobendonq* antwortet darauf in der damals üblichen wissenschaftlichen Ausdrucksweise mit vier Resolutionen und geht dabei von folgenden drei Voraussetzungen aus: 1. Es ist eine Häresie zu behaupten, daß ein jeder weltliche Fürst ein wahres Recht habe, seine Untertanen im Gewissen zu verpflichten, die

---

[1]) *Bílek* a. a. O.

[2]) Absch. im böhmischen Landesarchiv mit der Jahreszahl 1651.

Religion anzunehmen, die ihm selbst gefällt. Das ist nichts anderes als die Lehre der englischen Schismatiker. Weil aber dieser Grundsatz beim allgemeinen Friedensschlusse vertragsmäßig festgelegt wurde, und ein jeder Reichsfürst, ob katholisch, lutherisch oder kalvinisch, darnach handelt und seine Untertanen zur Annahme seines Glaubens oder zur Auswanderung zwingt, kann es auch von den Reichsfürsten dem Kaiser nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß er in seinem Erbkönigtum nur die katholische Religion dulden will. — 2. Der Kaiser ist als katholischer Fürst kraft seines Eides verpflichtet, keine andere Religion zu dulden als die katholische. — 3. Nicht allein der Eifer für die katholische Religion, sondern auch die Rücksicht auf die Ruhe und den Wohlstand des Königreiches nötigt den Kaiser, so schnell als möglich die katholische Glaubenseinheit wieder herzustellen.

*Grobendonq* urteilt somit nach den bestehenden Verhältnissen und Verträgen und richtet darnach auch seine vier „*Resolutiones*" ein. In der ersten „*Resolutio*" führt er aus, daß jetzt die geeignete Zeit sei, die Generalreformation sofort in Angriff zu nehmen, und eine Zögerung verhängnisvoll werden könnte, weil darunter sowohl das Ansehen des Landtages als auch das Ansehen des Kaisers leiden würde. Greift man nicht sofort zu, so werden die Praedikanten und ihre Anhänger die Zeit benützen, um das Volk aufzuregen und eine Vermittlung auswärtiger Fürsten herbeizuführen.

In der zweiten „*Resolutio*" beweist er, daß alle erlaubten und wirksamen Mittel zu gebrauchen seien, um halbe und heuchlerische Bekehrungen zu verhüten, weil der Fürst nicht allein aus Liebe, sondern vielleicht auch aus Gerechtigkeit verpflichtet ist, einem sakrilegischen Empfange der Sakramente vorzubeugen. Die Mittel dazu sind dieselben, die schon in früheren Gutachten vorgeschlagen wurden, also vor allem die Reinigung des Landes von den Praedikanten, nötigenfalls auch durch schwere Strafen, weil diese die öffentliche Ruhe gefährden, dann die Bekehrung oder Ausweisung der im Reiche sich aufhaltenden fremden Irrgläubigen, wie auch der Mitglieder der zwei höheren Stände, der Herren und Ritter, die nicht katholisch werden wollen und das Recht haben auszuwandern, weiter die Entfernung aller haeretischen Bücher und Schriften, endlich die Bestrafung der Grundherren, welche ihre Untertanen an kirchlichen Festtagen zur Arbeit nötigen, und sie so vom Besuche der Predigt und des Gottesdienstes abhalten, oder sie bei ihrem Irrglauben schützen. Außer diesen Mitteln, die hauptsächlich dazu dienen, die Hindernisse einer wahren Bekehrung zu entfernen, seien auch noch Mittel anzuwenden, um eine wahre kirchliche Reformation anzu-

bahnen, wie die kirchliche Visitation der Pfarreien, die Besserung schlechter Priester, Ermahnung zum Predigen und Katechesieren und zur bereitwilligen Spendung der Sacramente. Wo Pfarrer fehlen, sollten einstweilen Ordensleute aushelfen.

In der dritten „*Resolutio*" spricht er von den Untertanen und Hörigen. Die Auswanderung ist ihnen nicht zu gestatten. Sie müssen im Lande bleiben und zwar schon deshalb, weil sie hier noch leichter katholisch werden als im Auslande. Die Gestattung der Auswanderung würde auch viele Herren von ihrer Reformation abhalten.

Nun endlich kommt er in der vierten „*Resolutio*" zur Antwort auf die Frage, ob es erlaubt sei, zur Bekehrung Gewaltmaßregeln zu gebrauchen. Er entscheidet: „Wenn einmal alle Hindernisse einer guten Bekehrung beseitigt und die Mittel, die zu ihrer Förderung dienen können, so weit angewandt worden sind, daß die Bauern, wenn sie noch nicht katholisch sind, vernünftiger Weise als unentschuldbar und somit als formale Häretiker erscheinen, ist es erlaubt, ja sogar notwendig, sie zu bestrafen, damit ihre Verbohrtheit getroffen werde, und sie durch das Leiden gewarnt die Irrlehre aufgeben und den wahren Glauben annehmen". Dieser Satz ist so klar, daß er nach seiner Ansicht keines Beweises bedarf. Es bleibt nur noch der Einwurf zu erledigen, daß die Bauern durch solche Strafen veranlaßt werden, die Sakramente unwürdig zu empfangen. Sakrilegien müsse der Fürst verhindern. Allein diesen letzten Satz will *Grobendonq* nur mit der Einschränkung gelten lassen. „wenn es ohne großen Nachteil geschehen kann". In der vorliegenden Frage handelt es sich aber darum, daß sonst die Bauern im Irrglauben belassen werden müßten, und dieses bringe dem Staate großen Nachteil. Darum sind Strafen unbedingt notwendig und die Schuld an den Sakrilegien ist nicht dem Fürsten, der nur von seinem Rechte Gebrauch gemacht hat, sondern dem verkehrten Sinne der Bauern zuzuschreiben[1]).

Welchen Einfluß diese Gutachten auf den Gang des Reformationswerkes gehabt haben, ist im Einzelnen nicht mehr nachzuweisen. Die Statthalter drangen in ihren Vorschlägen an den Kaiser vor allem auf folgende Punkte: 1. Die neue katholische

---

[1]) Das Konzept dieses Gutachtens ist stellenweise kaum zu lesen und enthält viele mangelhaft ausgebaute Sätze. Die Reinschrift ist leider nicht mehr aufzufinden. Es findet sich im selben Papierbande wie das vorher erwähnte. Wien, Hof- und Staatsarchiv, Geist. A. Fasz. 413. f. 87. 88.



Generalreformation soll durch ein kaiserliches Patent allen angekündigt werden. 2. Den noch unkatholischen Adeligen und Obrigkeiten sollte strenge aufgetragen werden, entweder innerhalb sechs Wochen katholisch zu werden, oder ihre Besitzungen an Katholiken zu verkaufen und das Land zu verlassen. Wer nicht gehorcht, dessen Güter werden eingezogen und durch öffentliche Feilbietung verkauft werden. 3. Unkatholische Frauen katholischer Männer sollten nach Prag gerufen und mit Hausarrest bestraft werden, wenn sie in der Irrlehre verharren. Wenn sie sich dennoch nicht bekehren, werden sie ihrer Standesrechte für verlustig erklärt und ausgewiesen. 4. Wenn jemand nach Ablauf dieser Frist unkatholische Herren, die zur Auswanderung verpflichtet sind, aufnimmt und ihnen Unterkunft gewährt, ist er mit einer empfindlichen Geldstrafe zu belegen. Herren zahlen 3000 fl., Ritter 2000 fl., Bürger 1000 fl. 5. Auf den Herrschaften hat jeder Herr vor allem dafür zu sorgen, daß alle herrschaftlichen Beamten innerhalb der festgesetzten Frist katholisch werden oder auswandern. Die Untertanen dagegen müssen im Lande bleiben, und sind zunächst durch herrschaftliche Erlässe zum Besuche der Unterweisungen zu verhalten. Wenn Belehrungen und strenge Befehle nichts nützen, dann sollen sie durch Gefängnis und Einlegung von Kriegsleuten zum Übertritte genötigt werden. Jeder Herr hat sich durch vorschriftsmäßige, glaubwürdige Zeugnisse darüber auszuweisen, daß alle seine Beamten sich bekehrt haben. 6. Wenn eine Herrschaft nichts darauf hält und wenigstens nicht rechtzeitig anzeigt, daß sie noch unkatholische Bauern hat, so muß sie für jeden noch unkatholischen Bauern 15 Schock böhmischer Groschen und für jede noch nicht katholische Frau $7\frac{1}{2}$ Schock Groschen bezahlen. Diese Strafe wird verdoppelt, wenn auch nach Ablauf einer weiteren Frist nichts geschieht. 7. Wer einen Praedikanten anzeigt, erhält 50 fl. Belohnung und wer ihn den Händen der Gerechtigkeit überliefert, 100 fl. Wer aber einem Praedikanten Unterkunft gewährt, muß Strafe zahlen und zwar ein Herr 1000 Dukaten, ein Ritter 1000 Schock Meißnisch, ein Bürger 500 rheinische Gulden[1]). Der Kaiser erließ hierauf mehrere Reformationspatente, die die Durchführung der katholischen Generalreformation in verschiedenen Herrschaften und Kreisen zum Gegenstande hatten[2]). Zur Durchführung dieser Patente wurde

---

[1]) Konz. Prag. Statthaltereiarchiv R. 109/12. Absch. im Landesarchiv und im Erzbischöflichen Archiv. *Bílek,* Reformace katolická 236.

[2]) Die Patente vom 3., 14. und 23. März bei *Jaksch*, Gesetzeslexikon V. 39—42.

eine Kommission ernannt, die in den verschiedenen Kreisen die bereits begonnene Missionstätigkeit der Jesuiten kräftig förderte und über ihre Erfolge der Statthalterei regelmäßig Bericht erstattete. Die vollständige Bekehrung des Landes war aber nicht die Arbeit einiger Jahre, sondern beschäftigte auch noch unter den Nachfolgern Ferdinands III die königlichen Ämter. Doch anerkennt der Kardinal und Erzbischof Ernst von Harrach in seinem Berichte über den Stand der Erzdiözese vom Jahre 1657 den großen Fortschritt[1]).

Innsbruck. Alois Krößs S. J.

## Unsere Gotteserkenntnis nach den russischen Schismatikern

Die modernen theologischen und philosophishen Systeme, welche im protestantischen Rationalismus ihren Ursprung haben, sprechen vom Übersinnlichen als subjektivem Ausfluß der Seele und als Quelle mehr und mehr verwischter und zusammengesetzter Ideen, die sich endlich in dem unbestimmten Begriff einer zweifelhaften Gottheit verlieren. Gott ist da in den Hintergrund gedrängt und bleibt sozusagen nur mehr eine übersinnliche Funktion. Anders bei den Schismatikern. Gewiß war der Einfluß der modernistisch-protestantischen Philosophie auf den Osten sehr stark. Aber sie kam zu spät, um das griechische Christentum zu ersetzen und konnte sich nur noch darauf aufpfropfen. Der Ausgangspunkt der „orthodoxen" Theologie ist ein ganz anderer und wenn sich die „orthodoxen" Philosophen und die protestantischen Metaphysiker in der Regel gut verstehen — so berühren sich eben die Gegensätze. Für den Russen erscheint in der Erkenntnis in erster Linie Gott allein; sein Bestehen allein ist unumstößlich sicher. Er ist die einzige Ursache alles dessen, was um uns geschieht. Das Übersinnliche ist eine Kundgebung Gottes in unserer Seele. Alles wird zunichte vor seinem mächtigen Worte, das wir in unserem innersten Herzen empfinden. Alle unsere Begriffe der übersinnlichen Welt haben nur einen Sinn als Äußerungen der geheimnisvollen Tätigkeit Gottes. Beim Protestanten ist es das Gefühl, welches zuerst aktiv das Übersinnliche, dann einen Gott hervorbringt. Beim Orthodoxen erfährt das Gefühl passiv zuerst Gott und dann das, was er uns offenbaren will; denn der Russe ist passiv in allem — er ist eben ein Orientale wie der Hindu —

---

[1]) *Flegl Oldrich,* Relace Harrachova o stavu Pražské archidiecese z roku 1657. im Véstnik české akademie XXIII (1914) Červen 228.

und ist nicht weit davon entfernt, in einem christlichen Nirvana sein höchstes Ideal zu sehen. Daher setzten wir in unserem Titel „Gotteserkenntnis“ statt „Erkenntnis des Übersinnlichen“.

Der Artikel würde für eine Zeitschrift zu umfangreich, wollten wir eine vollständige, synthetische Arbeit liefern, wo jede Behauptung durch eine Menge von Texten belegt werden muß; daher habe ich eine andere Methode gewählt, die den Vorteil hat, interessanter und lebendiger zu sein: ich werde zwei oder drei anerkannte Vertreter des „orthodoxen“ Gedankens sprechen lassen, indem ich dabei ihre kategorischen, unbedingten Behauptungen bevorzuge; ich werde dann Bemerkungen hinzufügen, die dem Leser den Vergleich erleichtern sollen zwischen der katholischen Lehre mit ihrer klarsicheren Schönheit und einfachen Fülle einerseits und dem „orthodoxen“ Irrtum mit seinen „Geheimnissen“, d. h. seinen Widersprüchen und Zweifeln, andererseits.

Beginnen wir mit *S. A. Pessotskij.* Dieser Theologe wird uns als Dolmetscher dienen, um den Geist zu verstehen, der in einer der vier theologischen Hochschulen Rußlands herrscht, nämlich in der kirchlichen Akademie in Kiew[1]).

„Die Religion ist das Leben des Menschen in Gott ... sie wird vor allem von dem Herzen [*sic*!] empfunden durch das religiöse Gefühl, das uns angeboren ist. Wie können wir dieses ‚Leben des Menschen in Gott‘ erkennen, wie können wir uns überzeugen, daß wir es in uns tragen, und daß es wirklich ein ‚Leben‘ ist? Es gibt nur einen Weg — dieses ‚Leben in Gott‘ mit allen Kräften seiner Seele, mit seinem ganzen vernünftigen und freien Wesen in sich selbst zu erleben; man muß diesem Leben seine Vernunft und seinen Willen unterwerfen; aber vor allem muß man es im Herzen fühlen, damit dieses ‚Leben in Gott‘ unser Leben werde und uns nicht etwas Fremdes sei. Die Beweise der Vernunft werden nicht viel nützen; das Zeugnis anderer ist oft zweifelhaft: es ist immer besser, selbst zu versuchen und sich selbst zu überzeugen“ (S. 44).

Es ist ein wahrer Kern in diesen Worten, aber der Hauptirrtum der russischen Theologie kommt schon zum Vorschein. Der Verstand, die Vernunft ist zum leblosen Werkzeug der Seele herabgewürdigt, sie räumt den ersten Platz dem Herzen ein und spielt in unserer Gotteserkenntnis nur eine untergeordnete Rolle.

---

[1]) Ich entnehme dieses und die folgenden Zitate einem charakteristischen Artikel *S. A. Pessotskijs:* „Wuntrennij religiosnyj opyt w djele izsledowania i apologii christianstwa“ in Trudy Kiewskoj Duchownoj Akademii“, September 1912.



Die Vernunft ist zwar geistig und nicht körperlich; allein nach diesen Theologen ist sie die Außenseite des Seelenlebens, des „Geistes". Sie ist „tot", und um dies zu beweisen, beruft man sich auf die leblose Abstraktion, die ja der Vernunft eigen ist. Dabei vergißt man aber ganz, daß das Erkennen durch Abstraktion dem an die Materie gebundenen Verstande eigentümlich ist, und daß beim Übergange von der Fähigkeit zum Akte dieser selbst eine Lebensäußerung des geistigen Subjektes ist. Wie entstand aber dieser große Irrtum über das Wesen und den Wert unseres Verstandes? Äußere Gründe sind es, die ihn aufzudrängen scheinen. Die menschliche Vernunft spricht sich in ihrer Unparteilichkeit gegen die separatistische und antikatholische Haltung der „orthodoxen" Welt aus, daher muß sie verachtet werden, wie auch das Gewissen erstickt werden muß, das uns Vorwürfe macht. Es ist das ewige *Tolle crucifige,* dessen Opfer die Wahrheit ist. Übrigens — und wie oft haben dies die Russen selbst eingestanden — schwebt die orthodoxe Theologie in den erhabenen Höhen des Abstrakten und Nichtzuverwirklichenden, sie hat keinerlei wirksamen Einfluß auf das Leben, auf das Reelle; sie kann die nach Wahrheit dürstende Seele nicht befriedigen; man sucht also eine höhere Autorität und glaubt sie gefunden zu haben im „Herzen", im Gefühl, im blinden Glauben des Fideismus. Man glaubt die Gefahr des Subjektivismus zu vermeiden, indem man zum universellen Gefühl, zur Allgemeinheit seiner Zeugnisse zum *semper et ubique* seine Zuflucht nimmt. Aber heißt das nicht soviel, als unter einer gelehrten Form seine Ohnmacht eingestehen? Denn gibt es ein Mittel, diese Universalität festzustellen, ohne die Vernunft zum Richter über das Gefühl und die Identität seines Zeugnisses zu machen? „Die religiöse Erfahrung (= „cherg") äußert sich bei allen, die sie besitzen, unter derselben Form und führt zu denselben Ergebnissen. Sie ist also nichts Enges, Individuelles, Subjektives, Zufälliges, sondern sie hat ein tiefes, objektives, beständiges, universelles Fundament. So hat sie die Kraft eines empirischen Beweises und muß sie haben" (S. 47).

Befragen wir *Pessotskij* über die Natur, dieser „religiösen Erfahrung", so erhalten wir eine Antwort, die weder eines Kommentars noch einer Widerlegung bedarf: „Sie (die religiöse Erfahrung) besteht nicht darin, daß man mit den Augen sieht . . . Wir haben nicht nur die fünf äußeren Sinne; wir haben auch einen inneren Sinn, das religiöse Gefühl, das ebenso unserer Seele angeboren ist und in unserem Herzen sich betätigt. Dieses Gefühl hat einen großen Spielraum, mit ihm können wir sehen, hören, fühlen, aber nicht auf eine materielle Weise, sondern auf

eine viel feinere Art, im Geiste [?] können wir die Eindrücke einer Welt in uns aufnehmen, die das religiöse Gefühl berührt, der übernatürlichen Welt; mit dem Herzen können wir sehen, was der Vernunft unzugänglich ist".

„‚Niemand hat je Gott gesehen' (Jo 1,18), [wohlgemerkt mit den Sinnen des Körpers] daraus folgt [*sic*!], daß die Vernunft aus sich selbst nichts von der übersinnlichen Welt wissen kann . . . ‚Gott ist ein Geist' (Jo 4,24), also kann man ihn nur im Geiste sehen mit einem eigenen Sinn, dem Herzen, dem religiösen Gefühl" (S. 47).

Unser Autor zitiert oft als Beleg für seine wunderlichen Behauptungen einen griechischen Mystiker des elften Jahrhunderts, der im Okzident wenig bekannt ist: *Simeon* den Neuen Theologen; *Pessotskij* hat als guter Orthodoxer viel Sympathien für diesen pantheistisch angehauchten Ontologisten. Er läßt sich auch von dem russischen Aszeten und Theologen, dem Bischof *Theophanes* beeinflußen, der die Behauptung aufgestellt hat, daß alle Gewißheit vom Herzen komme. Sehen wir, welche geistige Erbschaft *Pessotskij* diesen zwei großen Meistern verdankt.

„Gott offenbart sich der menschlichen Seele und zeigt ihr das Gute; und die Seele betrachtet und berührt mit all ihrem Sinnen dieses Gute, sieht, hört, fühlt und betastet es" (S. 51). „Um das zu erreichen, was nur durch den Glauben bekannt ist, d. h. den Gegenstand der Religion, muß man in sich ein Organ besitzen, das geeignet ist, die Eindrücke der übersinnlichen Welt aufzunehmen; dieses Organ ist das religiöse Gefühl" (S. 52). Unter diesen Worten verbirgt sich ein logischer Fehler, der bei den orthodoxen Gelehrten sehr häufig ist: weil Gott durch den Glauben erkannt wird (= durch das Herz), so schließen sie oft, er werde **nur** durch den Glauben erkannt und vermengen so die natürliche mit der übernatürlichen Gotteserkenntnis.

„Die lebendige Religion verdanken wir der menschlichen Freiheit, aber die Initiative geht dabei nicht vom Menschen aus; Gott selbst gibt uns das religiöse Gefühl . . . unser religiöses Leben ist eine **Tätigkeit Gottes** im Geiste des Menschen. Und wenn der Mensch diese Tätigkeit in sich nicht spürt, muß er zugeben, daß er keine Religion hat . . ." (S. 95). Unsere Aszeten wissen auch, was es heißt „*divina pati*", aber es handelt sich dann um eine spezielle Gnade, die eine Arbeit, eine intensive Tätigkeit des Menschen voraussetzt und in sich faßt. Die „Orthodoxen" sind mehr oder weniger Okkasionalisten. Gott allein wirkt überall. Nach ihnen ist er nicht die **erste** Ursache: er ist die **einzige**. Das „*divina pati*" ist durchaus nicht einigen Bevorzugten vorbehalten, es erstreckt sich auf alle Menschen, die nur ein Fünkchen mora-

lischen und religiösen Sinnes haben. Es soll das Bestreben des guten Christen sein nicht so sehr selbst zu handeln, als vielmehr sich vor dem Wirken Gottes zu vernichten. Der Mensch ist frei... nicht zu handeln, sondern an dem Wirken Gottes in ihm und außer ihm Wohlgefallen zu haben oder nicht: das macht seinen moralischen Wert aus. Je mehr der Mensch sich vor dem göttlichen Tun vernichtet, desto besser wird er Gott und seine Eigenschaften kennen lernen.

Die Orthodoxen leugnen nicht, daß der Verstand in der Erkenntnis Gottes eine Rolle spiele. Aber diese Fähigkeit der Vernunft, die Existenz Gottes zu bezeugen, verdient nicht einmal den Namen einer Erkenntnis. Sie ist gut für Unvollkommene und Anfänger. Der Mensch dagegen, der Fortschritte gemacht hat in der christlichen Vollkommenheit, „wird mit dem Herzen die religiösen Wahrheiten erkennen, die er vorher nur mit der Vernunft erkannt hat“[1]).

Wir berühren hiemit einen merkwürdigen Beweis, der die Minderwertigkeit der Vernunft im Vergleich zum „Herzen“ dartun soll: Das, was der Verstand uns bietet, ist bei allen Menschen gleich und daher gewöhnlich und unserer persönlichen Überzeugung fremd, während das, was vom Herzen kommt, Schätze eigensten Lichtes birgt. Die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft ist eine „äußere, mittelbare und nicht eine erfahrungsmäßige, innere und unmittelbare Erkenntnis, die durch eigene Kräfte erworben würde“ (ebd. S. 264). „Der äußere Schein d. h. die intellektuelle Erkenntnis macht die Religion nicht aus“ (S. 267). Wie die Schüler von *Photius* und jene *Kants* sich doch gut verstehen!

Die menschliche Vernunft hat nur ein sehr beschränktes Feld der Betätigung, nämlich die sinnenfällige Welt, das Herz hingegen durchdringt alles: „Der Inhalt der inneren religiösen Erfahrung muß ein reichhaltiger sein: durch sie muß der Mensch alles erkennen — Gott als Schöpfer, Gott als Erlöser, Gott als Heiligmacher, Gott als Vorsehung für jeden einzelnen Menschen und für das ganze Menschengeschlecht“ (S. 270).

Die Vernunfterkenntnis ist und bleibt abstrakt; sie führt zum Rationalismus. Nur das Herz lehrt uns, daß „die christliche Religion allen Bedürfnissen des menschlichen Wesens Genüge leistet“ (S. 275).

Nun ein neuer origineller Beweis dafür, daß die Vernunft

---

[1]) *S. A. Pessotskij,* in: Trudy Kiewskoj Duhownoj Akademii. Oktober 1912. S. 254.

Gott nicht erreichen kann: die menschliche Vernunft urteilt: nun steht aber dem Geschöpf kein Urteil über Gott zu, also wird Gott nicht durch die Vernunft erkannt. „Wir haben die Religion durch göttliche Offenbarung und deshalb kann die Vernunft nicht ihr Kriterium sein . . . während die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten durch das Herz, durch die innere religiöse Erfahrung sich über alle Elemente der Religion erstreckt. Das Herz erklärt sich ebenso gut das Objekt der Vernunft [= die sichtbare Welt] als das, was den natürlichen Nachforschungen der Vernunft vollständig unzugänglich ist [= die übersinnliche Welt] (S. 279).

Die klassischen Beweise für die Existenz Gottes „hängen in letzter Linie vom Glauben ab, von der dem Menschen eingebornen Idee [= dem Gefühle] Gottes" (S. 280).

*Pessotskij* schließt seine Arbeit mit der Bemerkung, daß nirgends das Übergewicht des Gefühls über die Vernunft so gering geschätzt werde als im Katholizismus. Und hiemit hat er recht; Gott sei Dank!

* * *

Nach dem Vertreter der berühmten Kirchlichen Akademie soll Bischof Mgr. *Silvester*, Verfasser eines namhaften theologischen Werkes zu Worte kommen. Wir haben es mit einem sehr gemäßigten Manne zu tun, einem Orthodoxen unter den Orthodoxen. Werfen wir einen Blick auf seine Theologie.

„Unser ganzes geistiges Leben entspringt einer einzigen Quelle, dem religiösen Gefühl, dem Gefühl der Vereinigung des Menschen mit Gott und gewisser Wechselbeziehungen beider — das ist unanfechtbar und evident"[1]).

*Silvester* fürchtet auch „die gefährliche Macht der Philosophie auf dem Boden der Theologie" (S. 136). Nach seiner Ansicht muß das religiöse Gefühl überwacht werden, aber nicht durch die Vernunft, sondern durch das Dogma, das seinerseits wieder „das Gefühl der Kirche" zur Norm hat; dem Verächter der Vernunft macht ein *circulus vitiosus* keine großen Sorgen (cf. 21, 45, 274). —

„Die Wahrheit der Existenz Gottes steht so unerschütterlich fest auf ihrem eigenen Fundament [= dem Gefühl], daß jeder Versuch der Vernnnft ihr ein solideres Fundament zu geben, unangebracht und unnütz ist . . .; dennoch schlägt sie nicht jeden Dienst aus, den die Vernunft ihr etwa leisten könnte" .. (S. 174).

Welches sind nun diese Dienste, die die Vernunft leisten kann? Die Reflexionen über die sichtbare Welt dienen dazu, „im

[1]) Opyt Pravoslavnaho Dogmatičeskaho Bogoslovia — Episkopa Silvestra. Kiew 1892. 1. Bd. S. 21.

Menschengeist dieses Gefühl der Gottheit zu befestigen, das er von Natur aus besitzt und ebenso diesen Glauben an die Existenz Gottes, die untrennbar ist von seinem Wesen“ (S. 178). „Die Entwicklung dieses Gefühles vollzieht sich unter einer gewissen Teilnahme des eigenen Denkens“ (S. 217). „Die Vernunft bemächtigt sich der Tatsache der Existenz Gottes wie einer Wahrheit, an der sich nichts ändern läßt und die allen bekannt ist, um sie, beleuchtet durch ihr Denken, noch klarer hervorzuheben; die Vernunft schenkt uns nicht den Glauben an die Existenz Gottes, aber sie bestärkt diese Wahrheit, die jedermann besitzt“ (S. 218). Der Gedankengang unseres Autors scheint demnach folgender zu sein: die Vernunft, dieses äußere Mittel, dient dazu, unsere Mitmenschen die Auffassungen unseres Herzens erkennen zu lassen; für die Augen der Menge stellt sie die religiösen Wahrheiten in ein helles Licht. Im übrigen sind die Operationen des Verstandes eine Nahrung für das Herz und sie haben einen Wert nur, insofern sie vom Gefühl assimiliert werden können; mit anderen Worten: die Vernunft ist für das Herz, was das Gras für den Ochsen ist. Nur das Gefühl erhebt die Vernunft bis zum Übersinnlichen.

„Die Vernunft, die Kraft des Gedankens, ist unfähig, sich selbst einen Schwung zum Übersinnlichen zu geben, sie ist unfähig, mit der Tätigkeit des Übersinnlichen in unmittelbare Berührung zu treten; das Herz allein ist dazu befähigt ... das Herz ist mit einer unwiderstehlichen Kraft ausgestattet, zur Gottheit hinzustreben und reißt dabei die ganze Seele mit sich. Das Herz besitzt die Fähigkeit, nicht nur die Oberfläche des geistlichen Lebens zu berühren, sondern auch es ganz zu durchdringen, unmittelbar seine ganze Kraft, seine Fülle, seine Güte zu verkosten; so ist das Herz gezwungen, die Gegenwart und die Macht dessen zu fühlen, *in quo vivimus et movemur et sumus.* Das Herz allein kann uns also eine greifbare Überzeugung der Existenz Gottes geben und gibt sie uns auch, wenigstens wenn es gesund und normal ist“ (S. 176). Der Leser hat vielleicht bemerkt, wie dieser Fideismus mit Okkasionalismus und auch in etwa sogar mit Pantheismus durchsetzt ist.

Unser Theologe beruft sich auf die Heilige Schrift: „Nirgends schreibt die hl. Schrift unserer äußeren Gotteserkenntnis (= durch den Verstand) eine so große Wichtigkeit zu, daß sie allein bis zur Überzeugung von der Existenz Gottes gelangen könnte“ (S. 179). Im Folgenden glaubt er die bezüglichen Lehren der Väter zusammenfassen zu können: Das Fundament für den Glauben an die Existenz Gottes liefert uns nicht die Beobachtung und die

äußere Erfahrung; der Glaube ist kein intellektueller Vorgang, sondern er wird tief in den Menschengeist gelegt und besteht in dem angeborenen Fühlen der Gottheit; diese Empfindung ergibt sich ganz von selbst aus unserer Natur, die nach Gottes Ebenbild geschaffen durch die Sympathie der Verwandtschaft zur Natur Gottes hinstrebt (S. 216). Es ist wohl überflüssig, auf den Irrtum Silvesters aufmerksam machen zu wollen. Die Väter haben eine natürliche, gleichsam angeborene Erkenntnis Gottes gelehrt. Die Väter haben auch gesagt, daß die wissenschaftlichen Erwägungen nichts sind im Vergleich zu dem sittlichen Wert des Menschen; kann man aber daraus schließen, daß wir nach ihrer Ansicht Gott mit einer anderen Fähigkeit als mit dem Verstande erkennen?

Der russische Bischof unterscheidet drei Seiten unseres Gottesempfindens: 1) Das Bewußtsein der Existenz Gottes im allgemeinen, 2) das Gefühl der moralischen Pflichten, 3) das religiöse Empfinden der Vereinigung mit Gott. Diese letzte Seite ist der Verstandesarbeit am meisten fremd (S. 220). Daraus folgt, daß die Vernunft der Aszese noch weniger Dienste leistet als der Moral.

Wie die meisten „orthodoxen“ Gelehrten begibt sich *Silvester* ins Schlepptau der modernen antikatholischen und zwar der deutschen Philosophie: „*Kants* Kritik zeigte so stark und wirksam die Haltlosigkeit der (scholastischen) Gottesbeweise, daß es unmöglich war, etwas von ähnlicher Beweiskraft zu ihrer Verteidigung zu sagen“ (S. 327). Dennoch hatte *Kant* Unrecht, den Glauben an die Existenz Gottes nicht zu sehen, der der Instinkt unserer Natur ist. *Kants* Verdienst ist, die Scholastik vernichtet zu haben, einem anderen gebührt die Ehre, positiv ein annehmbares System aufgebaut zu haben (S. 241). Dieser andere ist — *Jacobi*. „... vor *Jacobi* hat kein Philosoph und Theolog des Okzidents mit soviel zwingender Klarheit und stichhaltigen Gründen dargetan, daß der Glaube an die Existenz Gottes, wie jede andere Grundwahrheit, durch die Vernunft nicht bewiesen werden kann“ (S. 244). Es gibt keinen Unterschied zwischen den Beweisen *a priori* und *a posteriori*. „So wurde endlich (durch *Jacobi*) der theologische Gedanke des Westens zurückgeführt auf die Ansicht, welche anfangs die Väter und die Lehrer der alten Kirche verteidigten“ (S. 235).

Nachdem der orthodoxe Bischof die Ohnmacht der Vernunft, wenn sie sich selbst überlassen ist, betont hat, fügt er doch eine Einschränkung hinzu. Die Vernunft kann Gott äußerlich erkennen, jedoch nur unter Vormundschaft des Gefühls, dieser Funktion des

Herzens, die ihr die Wahrheit garantiert. Wenn der Instinkt des Menschen noch unverdorben und empfindsam ist, wird auch die Vernunft ein hellsehender und treuer Richter sein in der Erkenntnis der Werke Gottes, als unterschieden vom Schöpfer ... So besteht also das Wesen unserer natürlichen (= äußeren) Gotteserkenntnis darin, daß die Vernunft, unter der Leitung und dem Einfluß der Gefühlsidee von Gott, die Werke Gottes in der Welt betrachtet und daraus auf die Existenz Gottes schließt. Die Welt liefert die Materie für solche Schlüsse in ihrer Stellung zwischen dem Gefühl und der Welt" (S. 274).

Die Orthodoxen legen viel Nachdruck auf die Tatsache, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde (Gen 1,26). Sie sehen darin eine innige Verwandtschaft der Menschenseele mit Gott. Daher kommt die Verwechslung des Geistigen und Übernatürlichen, eine Verwirrung, die die Irrtümer des *Baius* noch bei weitem überbietet. Durch diese Verwandtschaftsbande glauben sie unsere „innere" Erkenntnis Gottes erklären zu können, die so verschieden ist von der Erkenntnis mittelst der Vernunft. Derselbe Text der Genesis dient *Silvester* auch noch als Ausgangspunkt, um uns einige Attribute Gottes zu offenbaren. So diktiert uns unser Gefühl, daß Gott ebenfalls eine „innere Fähigkeit", das Gefühl, das Herz habe. „Wir müssen annehmen, daß das Wesen des göttlichen Geistes unbestreitbar eine Seite habe, die mehr oder weniger dem Herzen, dem Gefühle entspricht, das unsere geistige Natur besitzt ..." (II. Bd. S. 162). „Wir können die Tätigkeiten des göttlichen Gefühles ahnen, durch die wesentlichen Eigenschaften unseres eigenen Gefühls" (ebd. S. 163). Ebenso kommen wir dahin, in Gott das Äußere seines Geistes (Verstand, Wille) und das Innere (Gefühl, Herz, oberste schaffende Kraft) zu unterscheiden. So sagt *Silvester* bezüglich der Erschaffung der Seele: „Alle irdischen Wesen, die Seelen der Tiere miteinbegriffen (Gen 1,20), hat Gott nur durch sein Wort und durch seinen Befehl hervorgebracht; Gott hat den menschlichen Körper durch einen wahren unmittelbaren Schöpfungsakt erschaffen, aber eher durch einen äußeren als durch einen inneren die menschliche Seele endlich hat Gott anders geschaffen; nämlich nicht nur durch einen unmittelbaren, sondern auch durch einen mehr inneren als äußeren Akt ..." (III. Bd. S. 194). --

* * *

*Nikolaus Malinowskij* gilt vielen Orthodoxen als der erste Theologe unserer Zeit; wegen seiner theologischen Arbeiten wurde er zum Leiter einer kirchlichen Lehranstalt ernannt. Hören wir

ihn über unsere Frage. Seine Lehre deckt sich ungefähr mit der von *Pessotskij* und *Silvester;* aber er fügt einige Erklärungen und Beweise hinzu.

„Wir übernehmen die religiösen Wahrheiten nicht bloß mit äußerer Unterwerfung, nämlich der des Verstandes, sondern und zwar vor allem unter dem Einfluß einer Verwandtschaft unserer Seele mit der Wahrheit, des Strebens unseres Gefühls und unsers Willens nach dem Wahren und Guten“[1]). Die Wahrheit ist also der Gegenstand der durch das Gefühl erleuchteten Vernunft.

„. . . Ohne den Glauben ist eine Entwicklung der Vernunft unmöglich und naturwidrig; eine solche Entwicklung müßte zum Zweifel, ja zum Verzweifeln an unserem Erkennen führen. Ist ja doch der Glaube die Grundlage alles Erkennens und enthält dieses vieles, das ihm nur vom Glauben zukommt. Alle menschlichen Überzeugungen gründen sich vor allem auf den Glauben an die Gegenständlichkeit unsers Denkens. Diese selbst aber ist nicht bewiesen und läßt sich auch ihrem ganzen Wesen nach nicht beweisen. Alle Denktätigkeit hat zur Voraussetzung den Glauben an den Wert unseres Denkens. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit unserem Glauben an die Wirklichkeit der äußern Welt, ein Glaube, der ganz allgemein und notwendig ist“ (S. 63). Diese Art, über unser Denken zu urteilen, bietet nichts Neues; wir wenden uns Äußerungen zu, die unsern Gegenstand näher berühren.

„Tief in der Seele des Menschen wohnt das innere Gefühl vom Dasein Gottes, das Streben nach dem Unendlichen, das Bedürfnis und die Fähigkeit, Gott zu erkennen und seine Gegenwart und Macht zu fühlen, wenn Er sich dem Menschen offenbart“ (S. 143).

Bewiesen wird diese Aufstellung so: „Wir müssen zugeben, daß Gott beständig und unmittelbar auf den Menschengeist einwirkt und daß es eine Fähigkeit oder ein besonderes Gefühl gibt, diese göttliche Einwirkung wahrzunehmen; anders ist es unmöglich, die Entstehung des einem jeden Menschen angeborenen Begriffes ‚Gott‘ zu erklären; auch die Rücksicht auf die göttliche Vorsehung zwingt uns, ein solch besonderes Gefühl im Menschen anzunehmen. Der Begriff Gott besagt ein durch sich seiendes, unendliches und unbedingt vollkommenes Wesen; ein solcher Begriff aber kann seine Wurzeln nicht in der äußern Welt haben, in all diesen begrenzten und unvollkommenen Dingen und Erscheinungen, noch auch in der ja gleicherweise beschränkten und

---

[1]) „Pravoslavnoje Dogmatičeskoje Bogoslovie“ von *N. Malinowskij.* 2. Ausg. Sergiew Possad, 1910. Bd. I, S. 62.



unvollkommenen menschlichen Vernunft ... Da andererseits die Vorsehung nichts anderes als ein ständiger Einfluß Gottes auf das Weltall ist, um es zu erhalten und zu leiten, so muß man doch von vorneherein und mit mehr Grund noch annehmen, daß diese göttliche Tätigkeit sich auf das Höchste erstreckt, was es auf dieser Welt gibt, den menschlichen Geist ...; aber dieses Wirken Gottes in der Seele setzt beim Menschen notwendig ein besonderes Vermögen voraus, es wahrzunehmen, seine Gegenwart zu fühlen ... Diese innere Wahrnehmung nun gerade von dem geheimnisvollen Wirken Gottes bildet die Grundlage unserer Überzeugung, daß es einen Gott gibt. Dieser Wahrnehmung, die, wenn schon dunkel, doch immer lebhaft ist, verdanken wir die Erhaltung der Religion und ihre allgemeine Verbreitung im Menschengeschlecht ... Die Seele des Christen ist ganz besonders empfänglich für das Wirken Gottes" (S. 144, 145).

Nach *Malinowskij* und seinen Amtsbrüdern haben die Schulbeweise für das Dasein Gottes nur Wert mit Rücksicht auf den „Glauben" an die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes. So können denn diese Beweise ‚Dienste' leisten, wenn wir andern unsere eigenen Überzeugungen mitteilen wollen oder um in uns selbst unsere eigene Wahrnehmung (Gottes) zu ‚nähren'; gut sind diese Beweise auch für die Unvollkommenen, die Schwachen, bei denen der Verstand noch die Vorherrschaft hat über das Herz. Diese Beweise können diejenigen, bei denen der Glaube noch in der Tiefe der Seele schlummert, für ihn vorbereiten, zu ihm berufen; sie können auch das religiöse Gefühl beleben, anfachen, an die Oberfläche hervorlocken" (S. 147).

„Gott offenbart sich in den Geschöpfen und in der Vorsehung; Er ist nicht ferne von einem jeden von uns; die äußere Welt bezeugt in Wahrheit, daß es einen Gott gibt. Und doch ist die Erkenntnis Gottes auf dem Wege der natürlichen Offenbarung nur möglich, indem unserm Geiste bei seinem Suchen nach der Gottheit eine geheimnisvolle und unbegreifliche Erleuchtung zuteil wird; der heilige Geist ist's, der uns erleuchtet, Er, der da ‚weht, wo er will' (Jo 3,8)" S. 165. Anderswo heißt es: „Es ist der Vernunft natürlich, sich auf diesen Straßen [*via negationis, via analogiae, via causalitatis, via eminentiae*] zu bewegen, aber sie führen nur dann zur Erkenntnis des persönlichen Gottes, wenn das Herz durch ein geheimnisvolles, göttliches Licht erleuchtet ist. Unannehmbar ist also die Ansicht der römisch-katholischen Gottesgelehrten, es könne die Vernunft des Menschen aus sich durch Betrachtung der Geschöpfe und auf dem Wege ihrer eigenen Schlußfolgerungen zur Erkenntnis Gottes gelangen" (S. 167). „So

kann die natürliche Offenbarung dem Menschen die Erkenntnis des wahren Gottes nicht vermitteln. Der Hauptgrund davon ist die tiefgehende Verderbtheit des Menschen infolge der Erbsünde.. Das verderbte Herz kann die Vernunft nicht mehr mit Sicherheit leiten in der Beurteilung von Gottes Werken in der Welt und, wenn es gilt, die Geschöpfe von ihrem Schöpfer zu unterscheiden, und die durch die Leidenschaften verdunkelte Vernunft kann nicht mehr Folgerungen ziehen, wie sie der Wahrheit entsprechen, noch ist sie dem Lichte von oben zugänglich“ (S. 169). So ergibt sich denn mit aller Klarheit, daß die übernatürliche Ordnung von der Natur notwendig gefordert und vorausgesetzt wird; die russische Theologie hat keinen Platz für den *status naturae purae*. Die Unzulänglichkeit der natürlichen Offenbarung, das dem Menschen angeborene Streben, Gott und seinen Willen zu erkennen, seine Unfähigkeit dazu aus eigener Kraft: all das zeigt die Notwendigkeit einer besondern göttlichen Offenbarung für den Menschen. Hätten wir nur die natürliche Offenbarung allein, sie würde uns bloß mit unlöschbarem Durst erfüllen. „Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes (1 Kor 1,21)“ (S. 170).

Überhaupt kann die Vernunft auf keine religiöse Frage eine befriedigende Antwort geben; alles, was sie vermag, ist, daß sie in uns das Bedürfnis weckt, die Wahrheit zu suchen und zu erkennen. „So bereitet sie denn die Menschen vor, die Offenbarung des Evangeliums anzunehmen“ (S. 172).

Kurz und gut, die Vernunft ist eine Art von Unbehagen, Übelbefinden, das uns, ähnlich wie z. B. eine Krankheit geschmeidiger macht unter Gottes mächtiger Hand, gelehriger gegenüber den Eingebungen unseres Herzens und der Gnade.

Ein unüberbrückbarer Abgrund trennt unser Erkennen von dem, was es Erkennbares in Gott gibt. Zum Glück für uns besitzt Gott außer seinem Verstand und seinem Willen, die nur ihm allein zugänglich sind, eine besondere Fähigkeit, die auch den Geschöpfen offen steht, ein Herz, das durch die entsprechende Fähigkeit im Menschen, durch unser eigenes Herz, unser Gefühl wahrgenommen werden kann (S. 213).

* * *

Beim Besuche der Ruinen einer einst großen und blühenden, jetzt aber toten und verlassenen Stadt beschleicht Trauer unsere Seele. Ebenso ergeht es einem, wenn man die Zerstörung im geistigen und religiösen Leben eines Volkes schaut, das seit Jahr-

hunderten sich im offenen Aufruhr gegen die wahre Kirche Christi befindet. Wir haben jetzt einen Teil der Lehre der russischen Kirche betrachtet, dieses traurigen Überrestes vom Erbe der alten Kirchenväter. Es ist nur äußerst wenig im Verhältnisse zur ungeheuren Masse von einander widersprechenden Auseinandersetzungen und unbewiesenen Behauptungen, die ungezählte russische theologische Bücher anfüllen. Dies Wenige aber, was wir aus dem Munde neuzeitlicher „orthodoxer" Lehrer gehört haben, dürfte schon reichen Stoff bieten, um zahlreiche Folgerungen daraus abzuleiten. Ich will mich hier auf einige beschränken.

Bis zur Stunde hat man sich auf Seite der Katholiken begnügt, die dogmatischen Irrtümer der russischen „Orthodoxen" zurückzuweisen. An die Geschichte hat man kaum gedacht; noch weniger an die Moral. Was die Metaphysik angeht, wie sie in kirchlichen russischen Kreisen gelehrt wird, so ist darüber, soviel mir bekannt, noch kein ernstes Werk in Westeuropa erschienen. Man hört oft sagen, das Schisma hat keine Philosophie. Das ist in dieser Allgemeinheit denn doch kaum richtig. Versteht man darunter, daß es keine Philosophie als solche, kein zusammenhängendes, auf festen Grundsätzen ruhendes Lehrgebäude hat, so ist das richtig. Aber die Notwendigkeit, ihre Haltung Rom gegenüber zu rechtfertigen und der Einfluß verschiedener morgenländischer Lehren und der neuzeitlichen deutschen Philosophie, das sind die Quellen, woraus ihnen zahlreiche metaphysische Grundsätze zuströmen. Diese philosophischen Leitgedanken der russischen Theologie sind oft recht zweifelhaft und selbst widerspruchsvoll und werden keiner gesunden Kritik unterworfen, die sie richtete und zur Erreichung der Wahrheit brauchbar machte; man wendet sie unbewußt nach den Eingebungen des „Herzens" an. Das ist ja sehr bequem, aber man begreift auch, welch unheilvollen, tyrannischen Einfluß diese philosophischen Grundsätze, unbestimmt, wie sie sind, auf dem Gebiete der antikatholischen Theologie ausüben.

Es wäre doch sehr wünschenswert, daß unsere Polemiker ein wenig mehr auf diese Überreste einer Philosophie achteten, die unsere getrennten Brüder blenden. Eine direkte Widerlegung ihrer Metaphysik würde kaum viel Nutzen schaffen. Aber man könnte die Schismatiker immer wieder um Erklärungen ersuchen, ernst auf ihre philosophischen Aufstellungen eingehen und so würde man sie vielleicht dazu bringen, über das, was ihnen vorerst offensichtlich und unbedingt richtig erscheint, ein wenig tiefer nachzusinnen. Sie würden dann jedenfalls versuchen, in ihre Philosophie mehr Einheit zu bringen, sie besser zu begründen

und auszugestalten, damit sie im Westen bessern Eindruck mache. Nach einigen derartigen Anstrengungen würden sie vielleicht zur Einsicht kommen, wie sehr sie sich selbst widersprechen. Wer aufrichtig und guten Willens ist, würde so dahin gebracht werden, die Einheit und Wahrheit in der Lehre dort zu suchen, wo sich die hierarchische Einheit findet, d. h. in der wahren, einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Innsbruck. Stanislaus Tyszkiewicz S. J.

**Kleine Mitteilungen.** 1. Eine interessante Erscheinung in der zahlreichen Hypnotismusliteratur unserer Zeit ist das Buch: Suggestion und Erziehung von Dr. *Leo Hirschlaff*, Berlin 1914. In pädagogischer Hinsicht wurde dasselbe bereits früher, Jahrg. 1915 S. 532, in dieser Zeitschrift gewürdigt. Allein auch für die **Hypnotismusfrage** im Allgemeinen ist dieses Buch der Beachtung wert. Gestützt auf eine reiche Erfahrung tritt *H.* im Gegensatz zu den meisten deutschen Autoren für die Ansichten der Pariser Schule und nicht der Nanziger ein: die wahre Hypnose wäre eine abnorme und krankhafte Erscheinung. Er unterscheidet nämlich eine echte und eine Scheinhypnose: die letztere ist dem natürlichen Schlafe ähnlich und bei den meisten erzielbar, die erstere weist nur in Nebensächlichem einige Ähnlichkeit mit dem Schlafe auf und wäre wohl nur auf krankhafter, meist hysterischer Grundlage möglich. Die Heilerfolge der Hypnose wurden gewöhnlich ins Maßlose übertrieben, selbst bei funktionellen Krankheiten sei sie meistens nicht imstande, eine Heilung herbeizuführen. H.

2. Soeben erscheint im Verlage der Wagner'schen Buchhandlung, Innsbruck, eine neue Auflage des Werkes: „Archaeologiae biblicae Summarium" von *Fr. X. Kortleitner*, Chorherr des Stiftes Wilten, unter dem Titel: **„Archaeologia Biblica"** (VII und 824 S. nebst 23 Plänen u. Abbildungen im Anhang des Buches). Es ist gegenüber der ersten Auflage auf den doppelten Umfang angewachsen. Wir haben daher ein neues großes Werk vor uns, das den gesamten Stoff der Biblischen Archäologie möglichst erschöpfend behandelt. Eine eingehende Würdigung desselben in dieser Zeitschrift wird später folgen. L.

---

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

# Register

## zum Jahrgange 1916 (Band XL)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Von mehreren Namen nach einem Buchtitel bezeichnen die ersten den (die) Verfasser, der letzte den Rezensenten.

# Druckfehler-Berichtigung

S. 336 Z. 23 statt Klerikern lies Klassikern.
S. 755 Z. 18/19 statt Literarsinn lies Litteralsinn.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 146. **1916.** Innsbruck, 1. Jänner

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 20. September 1915:

**Abhandlungen, Alttestamentliche.** Hsg. v. Prof. Dr. J. *Nikel.* V. Band 3. Heft: *Greiff* Dr. Anton, Das Gebet im Alten Testament. (VIII, 144 S.) Münster i. W. 1915, Aschendorff. M 3.80.

**Abhandlungen, Neutestamentliche.** Hsg. von Prof. Dr. M. *Meinertz.* V. Band 2.—3. Heft: *Monse* Franz X. Dr. Theol., Johannes und Paulus, ein Beitrag zur neutest. Theologie. (VIII, 213 S.) Münster i. W. 1915, Aschendorff. M 5.60.

**Anschauungsmittel** für den Religionsunterricht der Kinder. 1. Kinderbeicht durch Bilder leicht. 4. Aufl. 25 Pf. 2. Das heilige Meßopfer. 17. Aufl. 10 Pf. 3. Das Vaterunser. VII. Bild: Der Sündenfall. 10 Pf. 4. Das kath. Kirchenjahr. 15. Aufl. 10 Pf. 5. Die hlg. kath. Kirche in Zeit und Ewigkeit. 10 Pf. Karlsruhe (Baden) „Badenia“.

**Arndt,** Augustin S. J., Der polnische Beichtvater. (71 S.) Regensburg 1915, Fr. Pustet. In Umschlag geheftet M 0.30.

**Atz,** Karl, Die kirchliche Kunst in Wort und Bild. Praktisches, alphabetisch geordnetes Handbuch für Geistliche, Lehrer, Künstler, sowie für Mitglieder des Kirchenvorstandes und des Paramentenvereines. 4. Aufl. Neu bearbeitet von *Stephan Beissel S. J.* 1510 Illustrationen, gr. Lex. (VIII, 628 S.) Regensburg, Manz. M 22.—, Glwd. mit Goldpressung M 26.—.

**Banz,** Dr. P. Romuald O. S. B., Auf Friedenspfaden. 2. Aufl. (54 S.) Einsiedeln 1915, Benziger. 70 Pf.

**Baumeister,** Dr. A., Katechesen über den mittleren Katechismus für Geistliche und Lehrer. 2. Teil: Katechesen über die Gebote. (X, 334 S.) Freiburg 1916, Herder. M 3.40; in Leinw. M 4.40.

**Beissel,** Stephan S. J., Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres, Zweites Bändchen: Der Weihnachtsfestkreis. 1. Teil. 3. verb. u. verm. Aufl. hsg. von *Joseph Braun S. J.* 8. (XII, 204 S.) Freiburg i. Br. 1916, Herder. M 2.50; geb. in Leinw. M 3.30.

**Beiträge** zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. *v. Hertling,* Franz *Ehrle S. J.,* Matthias *Baumgartner* und Martin *Grabmann,* herausgeg. von Clemens *Baeumker.* Bd. XIII Heft 5: Dr. Phil. *Günther Schulemann,* das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas v. Aquin. (XVIII, 116 S.) M 4.25. — Band XIV, 2.—4. H.: Dr. E. *Vansteenberghe,* Autour de la docte ignorance.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



Une controverse sur la théol. mystique au XV$_e$ siècle. (XI, 222 S.) M 7.40. Münster i. W. 1915, Aschendorff.

**Benziger's Marienkalender** für das Jahr 1916. 24. Jahrgang. Einsiedeln 1915, Benziger u. Co. 50 Pf. = 60 h.

**Bessler,** P. Willibrord O. S. B., Marientrost. Ein Büchlein für alle, denen der Krieg Wunden schlug. 8°. (VIII, 72 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. 80 Pf.

**Beßmer,** Julius S. J., Das menschliche Wollen. (VIII, 276 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 5.—.

**Bibliothekskataloge,** mittelalterliche Österreichs. Herausg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. I. Band: Niederösterreich. Bearbeitet von Dr. *Theodar Gottlieb.* (VIII, 615 S.) Wien 1915, Adolf Holzhausen.

**Bierbaum,** Athanasius O. F. M., Kriegsgrüße aus der Heimat. Unsern Feldgrauen gewidmet. Mit Kriegshirtenbrief des Armeebischofs. (64 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. 20 Pf.

**Bousset,** D. W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Neue Folge. 6. Heft.) (VIII, 318 S.) Göttingen 1915. Vandenhoeck & Ruprecht. M 12.—.

**Die Burg.** Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 4. Jhg. 1915/16. Trier, Paulinus-Druckerei. M 2.30 (ein Halbjahrs-Abonn.).

**Christkinds-Kalender** für das Jahr 1916. 14. Jahrg. 96 Seiten. Einsiedeln 1915, Benziger. 30 Pf.

**Cladder,** Herm. J. S. J. u. **Haggeney,** Karl S. J., In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester. 2. Bändchen: Die frohe Botschaft in Israel. 2. unv. Aufl. (VIII, 292 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 1.80, geb. in Leinwdbd. M 2.40.

**Collectanea Biblica latina.** Cura et studio Monachorum Ord. S. Benedicti. Vol. III. Codex Vercellensis iamdudum ab Irico et Bianchino bis editus denuo cum manuscripto collatus in lucem profertur curante Illmo et Emo *Aidano Gasquet* O. S. B. Pars prior (XXIV, 242), Pars altera (242 p.). Romae 1914, Fr. Pustet.

**Dersch,** Wilhelm, Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Cassel, der Provinz Oberhessen u. dem Fürstentum Waldeck gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften. (Veröffentlichungen der hist. Kommission für Hessen und Waldeck XII) (XXIV, 160 S.) Marburg 1915, N. G. Elwert. M 6.—, geb. M 7.50.

**Deubig,** Georg, Exerzitien-Vorträge für die Jugend. Zum Gebrauche der Seelsorger für die Vorbereitung der Jugend auf die feierliche Kommunion, auf die Ablegung der Taufgelübde, auf die hl. Firmung etc. (208 S.) Limburg a. d. L. 1916, Steffen. Broschürt M 2.—; geb. M 2.80.

**Dillmann,** Stephan Obl. M. J., Blüten und Früchte vom heimatlichen und auswärtigen Missionsfelde. 10. Bändchen: Im Dienste der Verwundeten auf dem westlichen Schlachtfelde. (64 S.) Fulda 1915, Fuldaer Aktiendruckerei. Kartoniert 30 Pf.

**Doelle,** Dr. Ferdinand O. F. M., Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der sächsischen Franziskanerprovinz (1507—15).

(Franziskanische Studien, Beiheft 3). (VIII, 103 S.) Münster i. W. Aschendorff. M 2.80.

**Ecker,** Dr. Jakob, Evangelium Jesu Christi nach Johannes, (67 S.) — Evangelium Jesu Christi nach Lukas. (89 S.) — Evangelium Jesu Christi nach Markus (53 S.) — Die Apostelgeschichte des hl. Evangelisten Lukas. (80 S.) Übersetzt und kurz erklärt von —. Trier 1915, Mosella-Verlag.

**Einsiedler-Kalender** für das Jahr 1916. 76. Jahrg. Einsiedeln, Benziger u. Co. 40 Pf. = 56 h.

**Familler,** Dr. Ignaz, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie. Eine psychologische Abwehrstudie. 8⁰. (224 S.) Regensburg 1915, Pustet. Broschürt M 3.—, Leinwandband M 3.80.

**Faulhaber,** Dr. Michael, Bischof von Speyer. Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden. (VI. 182 S.) Freiburg 1915, Herder. Kart. M 1.60.

**Feuer,** Das hlg., Religiös-kulturelle Monatsschrift. 1915/16. 3. Jahrg. 1. Heft. (Oktober). Preis des Jahrganges M 5.—, Einzelheft 50 Pf. Paderborn, Verlag Junfermann.

**Fischer,** Karl, Briefe an die lieben Erstkommunikanten. Ein Vorbereitungsbüchlein auf die erste hl. Kommunion. 1.—10. Tausend. (68 S.) Karlsruhe 1915, „Badenia". 25 Pf., geb. 60 Pf.

**Forschungen** zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Hsg. von Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch*. XII. Bd., 5. Heft: *Doergens*, Dr. Heinrich, Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. (XI, 103 S.) Paderborn 1915, Ferd. Schöningh. M 3.60.

**Frauen-Korrespondenz.** Herausgegeben vom Zentralvorstande d. kath. Frauenbundes Deutschlands. Erscheint in zwangsloser Folge. 2. Heft 15. Sept. 1915, 3. Heft 30. Sept. 1915. Köln a. Rh. Roonstraße 36.

**Friedrich,** K. W., Das Blut des Lammes. Das große Rettungsmittel für unsere Zeit. (40 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 20 Pf., 100 Stück 18 M.

**Fröbes,** Josef S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie für höhere Schulen und zum Selbstunterricht. Erster Bd. 1. Abteil. Mit 25 Textfiguren und einer farbigen Tafel. gr. 8. (XVI u. 198 S.) Freiburg 1915, Herder. M 4.—.

**Gemelli,** P. Augustinus O. M., Skrupolosität und Psychasthenie. Psychopathol. Studien vorzüglich für Beichtväter. Deutsch bearbeitet von P. *Benno Linderbauer* O. S. B. Mit Anmerkungen u. einem Anhang von *Seb. Weber*. 8. (312 S.) Regensburg, Pustet. Broschürt M 3.50, in Leinwandband M 4.50.

**Görresgesellschaft** zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Zweite Vereinsschrift 1915. *Reinhard*, Dr. Ewald, Karl Ludwig von Haller. Ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration. (103 S.) Köln 1915, Bachem. Brosch. M 1.50.

**Haggeney,** Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. 1. Der geborene König. (Advents- u. Weihnachtszeit.). (XII, 398 S.) Freiburg i. Br. 1915, Herder. M 3.—, geb. in Lwd. M 3.60.

Une controverse sur la théol. mystique au XVe siècle. (XI, 222 S.) M 7.40. Münster i. W. 1915, Aschendorff.

**Benziger's Marienkalender** für das Jahr 1916. 24. Jahrgang. Einsiedeln 1915, Benziger u. Co. 50 Pf. = 60 h.

**Bessler,** P. Willibrord O. S. B., Marientrost. Ein Büchlein für alle, denen der Krieg Wunden schlug. 8°. (VIII, 72 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. 80 Pf.

**Beßmer,** Julius S. J., Das menschliche Wollen. (VIII, 276 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 5.—.

**Bibliothekskataloge,** mittelalterliche Österreichs. Herausg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. I. Band: Niederösterreich. Bearbeitet von Dr. *Theodar Gottlieb.* (VIII, 615 S.) Wien 1915, Adolf Holzhausen.

**Bierbaum,** Athanasius O. F. M., Kriegsgrüße aus der Heimat. Unsern Feldgrauen gewidmet. Mit Kriegshirtenbrief des Armeebischofs. (64 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. 20 Pf.

**Bousset,** D. W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Neue Folge. 6. Heft.) (VIII, 318 S.) Göttingen 1915. Vandenhoeck & Ruprecht. M 12.—.

**Die Burg.** Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 4. Jhg. 1915/16. Trier, Paulinus-Druckerei. M 2.30 (ein Halbjahrs-Abonn.).

**Christkinds-Kalender** für das Jahr 1916. 14. Jahrg. 96 Seiten. Einsiedeln 1915, Benziger. 30 Pf.

**Cladder,** Herm. J. S. J. u. **Haggeney,** Karl S. J., In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester. 2. Bändchen: Die frohe Botschaft in Israel. 2. unv. Aufl. (VIII, 292 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 1.80, geb. in Leinwdbd. M 2.40.

**Collectanea Biblica latina.** Cura et studio Monachorum Ord. S. Benedicti. Vol. III. Codex Vercellensis iamdudum ab Irico et Bianchino bis editus denuo cum manuscripto collatus in lucem profertur curante Illmo et Emo *Aidano Gasquet* O. S. B. Pars prior (XXIV, 242), Pars altera (242 p.). Romae 1914, Fr. Pustet.

**Dersch,** Wilhelm, Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Regierungsbezirk Cassel, der Provinz Oberhessen u. dem Fürstentum Waldeck gegründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften. (Veröffentlichungen der hist. Kommission für Hessen und Waldeck XII) (XXIV, 160 S.) Marburg 1915, N. G. Elwert. M 6.—, geb. M 7.50.

**Deubig,** Georg, Exerzitien-Vorträge für die Jugend. Zum Gebrauche der Seelsorger für die Vorbereitung der Jugend auf die feierliche Kommunion, auf die Ablegung der Taufgelübde, auf die hl. Firmung etc. (208 S.) Limburg a. d. L. 1916, Steffen. Broschürt M 2.—; geb. M 2.80.

**Dillmann,** Stephan Obl. M. J., Blüten und Früchte vom heimatlichen und auswärtigen Missionsfelde. 10. Bändchen: Im Dienste der Verwundeten auf dem westlichen Schlachtfelde. (64 S.) Fulda 1915, Fuldaer Aktiendruckerei. Kartoniert 30 Pf.

**Doelle,** Dr. Ferdinand O. F. M., Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der sächsischen Franziskanerprovinz (1507—15).

(Franziskanische Studien, Beiheft 3). (VIII, 103 S.) Münster i. W. Aschendorff. M 2.80.

**Ecker,** Dr. Jakob, Evangelium Jesu Christi nach Johannes, (67 S.) — Evangelium Jesu Christi nach Lukas. (89 S.) — Evangelium Jesu Christi nach Markus (53 S.) — Die Apostelgeschichte des hl. Evangelisten Lukas. (80 S.) Übersetzt und kurz erklärt von —. Trier 1915, Mosella-Verlag.

**Einsiedler-Kalender** für das Jahr 1916. 76. Jahrg. Einsiedeln, Benziger u. Co. 40 Pf. = 56 h.

**Familler,** Dr. Ignaz, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie. Eine psychologische Abwehrstudie. 8°. (224 S.) Regensburg 1915, Pustet. Broschürt M 3.—, Leinwandband M 3.80.

**Faulhaber,** Dr. Michael, Bischof von Speyer. Waffen des Lichtes. Gesammelte Kriegsreden. (VI. 182 S.) Freiburg 1915, Herder. Kart. M 1.60.

**Feuer,** Das hlg., Religiös-kulturelle Monatsschrift. 1915/16. 3. Jahrg. 1. Heft. (Oktober). Preis des Jahrganges M 5.—, Einzelheft 50 Pf. Paderborn, Verlag Junfermann.

**Fischer,** Karl, Briefe an die lieben Erstkommunikanten. Ein Vorbereitungsbüchlein auf die erste hl. Kommunion. 1.—10. Tausend. (68 S.) Karlsruhe 1915, „Badenia". 25 Pf., geb. 60 Pf.

**Forschungen** zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Hsg. von Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch*. XII. Bd., 5. Heft: *Doergens*, Dr. Heinrich, Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. (XI, 103 S.) Paderborn 1915, Ferd. Schöningh. M 3.60.

**Frauen-Korrespondenz.** Herausgegeben vom Zentralvorstande d. kath. Frauenbundes Deutschlands. Erscheint in zwangsloser Folge. 2. Heft 15. Sept. 1915, 3. Heft 30. Sept. 1915. Köln a. Rh. Roonstraße 36.

**Friedrich,** K. W., Das Blut des Lammes. Das große Rettungsmittel für unsere Zeit. (40 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 20 Pf., 100 Stück 18 M.

**Fröbes,** Josef S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie für höhere Schulen und zum Selbstunterricht. Erster Bd. 1. Abteil. Mit 25 Textfiguren und einer farbigen Tafel. gr. 8. (XVI u. 198 S.) Freiburg 1915, Herder. M 4.—.

**Gemelli,** P. Augustinus O. M., Skrupolosität und Psychasthenie. Psychopathol. Studien vorzüglich für Beichtväter. Deutsch bearbeitet von P. *Benno Linderbauer* O. S. B. Mit Anmerkungen u. einem Anhang von *Seb. Weber*. 8. (312 S.) Regensburg, Pustet. Broschürt M 3.50, in Leinwandband M 4.50.

**Görresgesellschaft** zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Zweite Vereinsschrift 1915. *Reinhard*, Dr. Ewald, Karl Ludwig von Haller. Ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration. (103 S.) Köln 1915, Bachem. Brosch. M 1.50.

**Haggeney,** Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. 1. Der geborene König. (Advents- u. Weihnachtszeit.). (XII, 398 S.) Freiburg i. Br. 1915, Herder. M 3.—, geb. in Lwd. M 3.60.

**Hettinger,** Dr. Franz, Apologie des Christentums. 2. Bd.: Der Beweis des Christentums. Zweite Abteilung. 10. verb. Aufl. Herausgeg. von Dr. Eugen *Müller.* 8⁰ (VI, 530 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 5.—, geb. in Halbfranz M 7.—.

**Hilgenreiner,** Dr. Karl, Die römische Frage nach dem Weltkriege. 8⁰. (64 S.) Prag 1915, Bonifatiusverlag. K 1.20, M 1.—.

**Hirscher,** Dr. Joh. B. von, Selbsttäuschungen. Aufgezeichnet und zur Beförderung der Selbsterkenntnis ans Licht gestellt von —. Aufs neue herausgegeben von *Johannes Mumbauer.* (150 S.) Kempten u. München 1915, Jos. Kösel. M 1.50.

**Höhler,** Dr. M., Goldene Früchte aus blutiger Saat. Dem Andenken uns. Gefallenen gewidmet. 1.—10. Tausend. 16⁰. (56 S.) Mainz 1915, Kirchheim. M —.20.

**Jugendpflege.** Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Jhg. 1915/16. München, Kath. Jugendsekretariat, Pestalozzistraße 4. Preis pro Jahrgang M 5.—.

**Jung,** Dr. Johannes, Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrh. (Studien zur Philosophie und Religion, hsg. v. Dr. *Remig. Stölzle.* 17. Heft.) (126 S.) Paderborn 1915, Ferd. Schöningh. M 3.60.

**Kalender für den kath. Klerus** Österreich-Ungarns 1916. Red. von Roman G. *Himmelbauer*, Chorherr v. Klosterneuburg. (294 + 84 S.) Karl Fromme, Wien. K 3.60 mit Postzusendung.

**Katholizismus, Der deutsche im Weltkriege.** Gesammelte Kriegsaufsätze. Hsg. v. d. Professoren der Bischöfl. philos.-theol. Fakultät zu Paderborn. Mit einem Vorwort von Karl Joseph Schulte, Bischof von Paderborn. (VII, 192 S.) Paderborn 1915, Ferdinand Schöningh. Geb. M 2.50.

**Keppler,** Dr. Paul W. Bischof, Unsere toten Helden und ihr letzter Wille. Erstes bis zehntes Tausend. 12⁰. (32 S.) Freiburg 1915, Herder. 30 Pf.

**Kirchenlieder,** ausgewählte. (Vierstimmig.) Zusammengestellt für die Soldaten im Felde und in Lazaretten. (72 S.) Trier 1915, Paulinus-Druckerei. 30 Pfg.

**Kirmis,** Friedrich, Beiträge zur Frage nach dem Datum der Geburt, des Todes u. d. Abendmahls Jesu. Eine historisch-exeget. Studie. (47 S.) Breslau 1915, Franz Goerlich. M 1.50.

**Knor,** Johann B., Psalterium. Kurze Erklärung der Psalmen und Cantika der Wochenoffizien des römischen Brevieres für Kleriker und Ordensleute. (155 S.) Limburg a. d. L. 1916, Steffen. Broschürt M 1.60; geb. M 2.30.

**Kolke,** P. Martinus O. F. M., Das hl. Meßopfer zur Belehrung und Erbauung für das christl. Volk. Nach *Wiser* bearbeitet von —. (119 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. 20 Pf.

**Kriegsandacht.** Zum gemeinschaftlichen Gebrauche beim öffentlichen Gottesdienste in Wechselgebeten zusammengestellt. (24 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. 5 Pf.

**Kurze,** Dr. Georg. Der Engels- u. Teufelsglaube des Apostels Paulus. gr. 8⁰. (VIII, 168 S.) Freiburg 1915, Herder. M 5.50.

**Leuchtturm** für Studierende. Illustr. Halbmonatsschrift. 9. Jahrgang

1915 16. Trier, Paulinus-Druckerei. Einfache Ausgabe halbjährl. M 1.60, feine Ausgabe M 2.40.

**Lietzmann,** Hans, Petrus u. Paulus in Rom. Liturgische u. archäologische Studien. Mit 6 Plänen. (XII, 190 S.) Bonn 1915, Markus u. Weber. M 6.80.

**Ludwigs,** Dr. Heinrich Maria, Des kranken Priesters geistliche Messe. (24 S.) Köln 1915, J. P. Bachem. M 0.60.

**Michael, Wer wie Gott?** Gott mit uns und seine Engel immerdar. Gedenkbüchlein 1915. (VIII, 116 S.) Karlsruhe 1915, „Badenia". 50 Pf.

**Michael,** Emil, S. J., Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. 6. Bd.: Die Gegenkönige Otto von Braunschweig u. Philipp von Schwaben. Kaiser Friedrich II. bis zum Tode Papst Honorius' III. 1227. Erste bis dritte Aufl. (XXII, 512 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 8.—; geb. M 10.40.

**Pell,** Dr. G., Der Opfercharakter des Erlösungswerkes. (IV, 42 S.) Regensburg 1915, G. J. Manz. Broschürt M 1.—.

**Pfeilschifter,** Georg, Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches: La guerre Allemande et la Catholicisme. In Verbindung mit *G. Briefs, G. J. Ebers, M. von Faulhaber, H. Finke, H. von Grauert, K. Hoeber, F. X. Kiefl, A. Knöpfler, P. Lippert, J. Mausbach, A. Meister, K. Muth, A. Pieper, H. Platz, J. Sauer, F. Sawicki, J. Schmidlin, H. Schrörs, W. S. Switalski,* herausgegeben von —. (VIII, 454 S.) Freiburg i. Br. 1915, Herder.

Der **Phönix.** Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 5. Jhg. 1915. Erscheint am 1. u. 15. jeden Monats. Wien V, Einsiedlerplatz 1. K 4.— pro Jahr.

**Podlaha,** Dr. Anton, Deutsche Erlässe der Reformations-Kommission in Böhmen an die Bürger und andere Inwohner der Prager Städte aus den Jahren 1627—1630. (Quellen-Sammlung zur Kirchengeschichte Böhmens des XVI.—XVIII. Jahrhunderts V.) Herausgegeben von —. (92 S.) Prag 1915, Selbstverlag (Druck von W. Kotrba.). K 3.—.

— — Excerpta ex Francisci Barton scripto „Phosphorus auctus". (Editiones archivii et bibliothecae S. F. Metropolitani capituli Pragensis XI.) (84 p.) Pragae 1915, Sumptibus S. F. Metropolitani capituli Pragensis. K 2.—.

— — Liber informationum . . . per Casparum Arsenium a Radbusa metropolitanae ecclesiae Prag. decanum. Conscriptus a. d. 1624 cum additamentis successorum ipsius. Edidit —. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. Metropolitani capituli Pragensis XII). (140 p.) Pragae 1915, Sumptibus S. F. Metropolitani capituli Pragensis. K 3.—.

— — Libri Erectionum archidioecesis Pragensis saeculo XIV et XV. Liber VI. Fasciculus I. (48 p.) Pragae 1915, Sumptibus propriis — Typis archiep. officinale typographicae. K 1.50.

**Radermacher.** Heinr. Jos., Die Organisation der Militärseelsorge in einer Heimatgarnison. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens unseres Heeres im Kriegsjahr 1914/15. 8. (64 S.) M. Gladbach 1915, Volksvereinsverlag. M 1.20.

**Rosenthal**, Ludwig, Antiquariat München, Hildegardgasse 14 und Lenbachplatz 6. Katalog 135. 1. Teil: A—L (252 S.). 2. Teil (M—Z (252—456 S.). Manuskripte u. Miniaturen (99 S.).

**Sabetti**, Aloysius S. J., Compendium Theologiae Moralis. Editio vicesima tertia recognita. A Timotheo *Barrett S. J.* (1159 p.) Cincinati et Ratisbonae 1915, Fr. Pustet. Dollar 3.50.

**Sailer**, Bischof Joh. Mich., Gotteskraft in Leidensnacht. (VIII, 188 S.) Mergentheim 1916, K. Ohlinger. Brosch. M 1.60; geb. in Leinen M 2.60.

**Sammlung sozialer Vorträge**. Herausgegeben vom Zentralvorstand des kath. Frauenbundes. Heft 26/27. Vorträge in Frauenversammlungen während des Krieges. Von H. *Dransfeld*. 16 S. — Heft 28. Die Hebung der Volkssittlichkeit. Von M. *Hessberger* u. B. *Joos*. (12 S.) Köln 1915, Selbstverlag des kath. Frauenbundes.

**Schäfer**, Dr. Bernhard, Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers u. Missale. Vierter Band: Von Ostern bis Allerheiligen. (XIV, 294 S.) Regensburg 1915, Pustet. M 3.80, in Leinwand M 4.80.

**Scherer**, P. Augustin O. S. B., Bibliothek für Prediger. Im Verein mit mehreren Mitbrüdern herausgeg. von —. 8. Band: Gelegenheitspredigten. 6. Aufl. Durchgesehen von P. Joh. B. *Lampert* O. S. B. Mit einem Universalregister u. einem katechetischen Sachregister über alle acht Bände. gr. 8°. (XII u. 754 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. M 10.—, geb. in Halbfranz. M 13.—.

**Schmitz**, J., Antonius Kardinal Fischer, Erzbischof von Köln. Sein Leben und Wirken. Mit einem Titelbild und 53 Bildern im Text. (XII, 246 S.) Köln 1915, J. P. Bachem. M 4.—; geb. M 5.—.

**Sleumer**, Dr. Albert. Liturgisches Lexikon. Ausführliches Wörterbuch zum Missale Romanum, Rituale Romanum und Breviarum Romanum sowie zu den Diözesanproprien von Deutschland, Österreich-Ungarn, Luxemburg und der Schweiz. (339 S.) Limburg a. L. 1916, Steffen. Geheftet M 5.75; geb. M 6.75.

**Studien-Ordnungen** für die theol. Fakultäten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Herausg. von D. Dr. *Johannes* P. *Aufhauser*. I. Die kath.-theol. Fakultäten (einschließlich theologischer Institute von Löwen und Rom). (121 S.) Bonn 1915, Markus & Weber. M 2.—.

**Szydelski**, Ks. Dr., Historya religii a religia Objawiona. (344 p.) Lwów 1916. Sklad Glówny Wksiegarni G. Gebethnera i Sp. Krakowie.

**Telch**. Carolus, Epitome Theologiae Moralis universae per definitiones, divisiones et summaria principia pro recollectione Doctrinae Moralis ed ad immediatum usum confessarii et parochi excerpta e Summa Theol. mor. *R. P. Hier. Noldin S. J.* Ed. III (XXXIV, 564 p.) Oeniponte 1915, F. Rauch. Geb. K 4.—, = M 3.40.

**Tongelen**, P. Dr. Joseph von, Herr, dein Wille geschehe! Worte an leidende Christen. Mit einem Titelbild. (VIII, 290 S.) Freiburg i. Br. 1915, Herder. M 2.—; geb. M 2.70.

**Vaccari**, P. Alberto S. J., Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclana. (Scripta pontificii instituti biblici.) (VIII, 218 p.) Roma 1915, Pont. inst. bibl.

**Vianney**, Joh. B. Pfarrer von Ars, Goldkörner aus den Reden und

Katechesen des seligen —. Gesammelt von *Leonz Niderberger.* (240 S.) Limburg a. L. 1916, Steffens. Br. M 2.—; geb. M 2.80.

**Vom Wiedersehen nach dem Tode.** Trostgedanken am Grabe eines gefallenen Sohnes. 1.—3. Tausend. (63 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Kartoniert M 1.—.

**Wagner,** G., Die Grundwahrheiten des Christentums. Der Jugend gewidmet von —. I. Von Gott. (22 S.) 15 Pf. II. Von Gottes Werk. (36 S.) 30 Pf. Literarisches Institut Dr. M. Huttler, Augsburg.

**Wehberg,** Dr. Hans, Das Papsttum und der Weltfriede. Die Stellung des Papstes im Völkerrecht, das Papstum und die internationale Verständigung, das Papstum uud die Haager Friedenskonferenzen. (130 S.) München-Gladbach 1915, Volksvereins-Verlag. M 1.80.

**Weinhart,** Dr. Benedikt, Das neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. Durchgesehen sowie mit Einführungen u. ausgewählten Anmerkungen versehen von Dr. *Simon Weber.* Dritte Auflage. Taschen-Ausgabe. Erster Teil: Evangelien und Apostelgeschichte Mit 4 Kärtchen. (VIII, 318 S.) Steif brosch. M 1.— ; geb. M 1.50. Illustrierte Taschen-Ausgabe. Mit 40 Bildern nach Friedrich Overbeck und 4 Kärtchen. (VIII, 318 S.) Geb. M 2.20. Freiburg u. Wien, 1915, Herder.

**Willems,** Dr. C., Grundfragen der Philosophie und Pädagogik für gebildete Kreise dargestellt. 1. Band: Das Sinnesleben. (XVI, 550 S.) 2. Band: Das geistige Leben. (XII, 560 S.) Trier 1915, Paulinus-Druckerei. Brosch. pro Bd. M 6.— ; geb. M 7.—.

— — Institutiones Philosophicae. Vol. I. Continens Logicam, Criticam, Ontologicam. Ed. tertia. (XXVI, 580 p.) Treveris 1915, Ex officina ad S. Paulinum (Paulinus-Druckerei). M 8.— ; geb. M 10.—.

**Wunderle,** Dr. Georg, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. (1. Beiheft zur „christl. Schule") (IV, 103 S.) Eichstätt 1915, Verlag der „christl. Schule". M 2.60.

**Zurbonsen,** Dr. Friedr., Die Prophezeiungen zum Weltkrieg 1914—15. Dargestellt von —. 4.—6. Tausend. (79 S.) Köln 1915, J. P. Bachem. M 1.80; geb. M 2.40.

**Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"**

**Nr. 147.** **1916.** **Innsbruck, 1. April**

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Jänner 1916:

**Acta Conciliorum Oecumenicorum** iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edidit *Eduardus Schwartz.* Tomus IIII: Concilium universale Constantinopolitanum sub Justiniano habitum. Vol. II. Johannis Maxentii libelli. Collectio codicis Novariensis XXX. Collectio codicis Parisini 1682. Procli tomus ad Armenios. Johannis Papae II. epistula ad viros illustres. (XXXII + 210 S. gr. 4°) Straßburg, Trübner, 1914. Einzelpreis M 30.—; Subskriptionspreis M 24.—.

**Anzeiger, literarischer.** Begründet von Universitätsprofessor Prälat Dr. *Franz S. Gutjahr.* Hsg. u. geleitet von Dr. *Johann Haring* u. Dr. *Johann Köck,* Professoren der Universität Graz. Redaktion: Graz, Schillerstrasse 52. — Verlag: „Styria". XXX. Jhg. 1916.

**Belser,** Dr. Joh. Ev., Abriß des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod. 8°. (VIII, 88 S.) Freiburg i. Br. 1916, Herder. M 1.60.

**Bibliothek der Kirchenväter.** Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hsg. von Geh. Rat Prof. Dr. *O. Bardenhewer,* Prof. Dr. *Th. Schermann,* Prof. Dr. *K. Weymann.* Kempten u. München, Jos. Kösel. — Hl. Joh. Chrysostomus. Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Aus dem Griech. übers. von Dr. *Joh. Chrys. Baur O. S. B.* I. Band 1915 (LVI, 339 S.) Geh. M 4.50, Leinenband M 5.30, Halbperg. M 5.80. — Hl. Ambrosius v. Mailand. Lukaskommentar mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Erstmals übers. v. Dr. *Joh. Ev. Niederhuber.* (VIII, 517 S.) 1915. Geh. M 5.—, Leinenband M 5.60, Halbperg. M 6.30. — Ausgewählte Akten persischer Märtyrer mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben. Übers. v. Dr. *Osk. Braun.* (XXI, 280 + 51 S.) 1915. Geh. M 4.—, Leinenband M 4.80, Halbperg. M 5.30.

**Bierbaum,** P. Athanasius, Die eiserne 13 für unsere Feldgrauen. 16°. 64 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Broschiert 20 Pf.

**Böckenhoff,** Dr. Carl, Das übernatürliche Leben. Sieben Fastenvorträge. 8°. (VIII, 84 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 1.—.

**Caritas.** Zeitschrift für die Werke der Nächstenliebe im kath. Deutschland. Sondernummer: Jahrbuch des Caritasverbandes für die Berichtsjahre 1913/14 u. 1914/15. 8. u. 9. Jahrgang. (124 S.) Freiburg i. Br., Caritasverband. Jahrespreis der Ztsch. Caritas M 4.— .

**Coloma,** L. S. J., Malenkosti. Roman v štirih delih. Z avtorjevim dovoljenjem prevedel Paulus. S pisateljevo sliko. (346 S.) V Ljubljani 1915, Založila „Lenova družba".

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Cotlarciuc**, Dr. Nico, Homiletische Formalstufentheorie. Eine neue homiletische Methode nach psychologischen Grundsätzen. (VIII, 104 S.) Paderborn 1915, Ferdinand Schöningh. M 2.60.

**Dedericks**, Wilh., Christi Leidensgang durch unsere Zeit. Fastenpredigten. (66 S.) Warendorf i. W., J. Schnell (C. Leopold). M 1.40.

**Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg.** Eine Abwehr des Buches „La Guerre Allemande et Le Catholicisme". In Verbindung mit G. Briefs, G. J. Ebers, M. von Faulhaber, H. Finke, H. von Grauert, K. Hoeber, F. X. Kiefl, A. Knöpfler, P. Lippert, J. Mausbach, A. Meister, K. Muth, A. Pieper, H. Platz, J. Sauer, F. Sawicki, J. Schmidlin, H. Schrörs, W. B. Switalski herausgegeben von *Georg Pfeilschifter,* Professor der Theologie an der Universität Freiburg i. Br. gr. 8°. 11.—13. Tausend. (VIII u. 494 S.) Freiburg i. Br., Herder. M 5.—, geb. M 6.50.

**Druffel**, Bernhard, Die Waffenrüstung Gottes. Predigten über Epheser 6,10—20. (125 S.) Münster i. W. 1915, Heinrich Schöningh. M 1.40, geb. M 2.10.

**Fabry**, Franz, Der Sohn Mariens. Vorträge für Kongregationen und Jugendvereine. Erste Reihe: Der Sohn Mariens bei der Fahne der Kongregation. (XII, 338 S.) Münster i. W. 1915, Heinrich Schöningh. M 3.—, geb. M 3.75.

**Friedrich**, K. W., Die Frohbotschaft des göttlichen Herzens Jesu an den Krieger. 11. bis 20. Tausend. (40 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 20 Pf.

— — Nieder mit dem Feinde! Aufruf an katholische Jünglinge und Männer. (24 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 25 Pf.

**Genossenschaft** die der Missionare Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. (1816—1916.) Dargestellt von mehreren Patres der deutschen Ordensprovinz. (112 S.) Hünfeld bei Fulda 1916, Verlag der Zeitsch. „Maria Immaculata".

**Geyser**, Dr. Jos., Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. (VIII, 478 S.) Münster i. W. 1915, Heinrich Schöningh. M 8.40,

**Göttler**, Dr. Joseph, System der Pädagogik in Leitsätzen für Vorlesungen. (VIII, 145 S.) Kempten u. München 1915, Jos. Kösel.

**Gruden**, Dr. Josip, Slovenski Župani v preteklosti. Donesek k Starejsi socialni Zgodovini (70 S.) Izdala in Založila Leonova družba v Ljubljani 1916.

**Haggeney**, Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. Zweiter Teil: Der wahre Melchisedech. (Fasten- u. Osterzeit.) 12° (XII, 418 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.—, geb. in Lwd. M 3.60.

**Heimatbilder aus Oberfranken.** Volkskundliche Vierteljahresschrift. Herausgeber: *Freiherr von Guttenberg-Kolb-Wachter.* Verlag: R. Oldenbourg, München u. Berlin W. 10. 4. Jahrgang. Heft 1. Pro Jahrgang M 6.—.

**Heinisch**, Dr. Paul, Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament. Erste und zweite Auflage. (Biblische Zeitfragen. Achte Folge Heft 1/2). (80 S.) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 1.—.

**Heinz** Anton, Vom Verhältnis der kath. Kirche zur Heidenmission in der Gegenwart. (71 S.) München 1916, C. A. Seyfried. 1 Mark.

**Heliand.** Monatsschrift zur Pflege religiösen Lebens für gebildete Katholiken. Herausgegeben von *Hermann Hoffmann.* 7. Jahrgang 1916. Breslau, G. P. Aderholz. Jhg. M 4.50, mit Postzus. M 5.—.

**Herz,** Hermann, Alban Stolz. (Führer des Volkes, 16. Heft.) 8°. (88 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. M 1.20.

**Hilgenreiner,** Dr. Karl, Die römische Frage nach dem Weltkriege. 2. Auflage. (70 S.) Prag 1915, Bonifatius-Druckerei. K 1.20.

**Hüls,** Peter, Liturgik des hl. Meßopfers. (VIII, 274 S.) Münster i. W. 1915, Heinrich Schöningh. M 3.60, M 4.40.

**Imle,** Dr. F., Deutschland auf dem Kreuzwege des Herrn. (20 S.) Mergentheim, Karl Ohlinger. 15 Pf.

**Isenkrahe,** Dr. Caspar, Das Endliche und das Unendliche. Schärfung beider Begriffe, Erörterung vielfacher Streitfragen und Beweisführungen, in denen sie Verwendung finden. (VI, 332 S.) Münster i. W. 1915, Heinrich Schöningh. M 4.—, geb. M 4.80.

**Kaufmann,** P. Albertus M. O. Pr., Die kleinen Tagzeiten zu Ehren der Ewigen Weisheit und sechs andere ähnliche kleine Tagzeiten. Herausgegeben für die Mitglieder des dritten Ordens vom heiligen Vater Dominikus. 16°. (347 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Gebunden 1 Mark.

**Kern,** Dr. Fritz, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter. (XXXII, 444 S.) (Mittelalterliche Studien I. Bd., 2. H,) Leipzig, K. F. Köhler, 1915. M 9.50.

**Köck,** Dr. Johann, Handschriftliche Missalien in Steiermark. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1915/16. (III, 200 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria". K 5.—.

**Korte,** Theodora, Auf, auf zum Kampf! Kriegsgeschichten für Kommunionkinder. Bilder von Andreas *Untersberger.* (107 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Geheftet u. beschnitten M 0.75. Geb. M 1.—.

**Krus,** Franz Ser. S. J., Fragen der Predigt-Ausarbeitung. Mit einer Übersetzung der Ratio concionandi des hl. Franz Borgias. 8°. (135 S.) Innsbruck 1916, F. Rauch. K 1.70, geb. K 2.70.

**Lanter,** A., Neuntägige Andacht für erstkommunizierende Kinder auf den Weißen Sonntag oder eine andere Festzeit. (24 S.) Einsiedeln, Benziger. 10 Pf.

**Leinz,** Dr. Anton, Am Grabe unserer Helden. Ansprachen. 8°. (IV, 26 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. 40 Pf.

**Mayer,** Dr. Hermann, Die Peschittho zum Buche Josua. (Freiburger theologische Studien, 19. Heft.) (XI, 110 S.) Freiburg 1916, Herder. M 3.20.

**Merk,** Dr. K. Jos., Der Konsekrationstext der römischen Messe. Eine liturgie-geschichtliche Darstellung. (IX, 159 S.) Rottenburg a. N. 1915, Wilhelm Bader. M 3.50.

**Meyer,** P. Wendelin O. F. M., Kreuzwegandacht für Priester zum Gebrauch bei Priester-Exercitien, monatlichen Geisteserneuerungen und zum Privatgebrauche. 2. unv. Auflage. Warendorf 1915, J. Schell. 20 Pf.

**Miller,** Konrad, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der tabula Peutingeriana dargestellt von —. Mit 317 Karten-

skizzen und Textbildern. Gr. 4°. (LXXV, 992 S.) Stuttgart 1916, Strecker & Schröder. M 32.—; Halbleder M 36.—. Vorzugspreis bis auf Widerruf geheftet M 22.—, in Halbleder M 24.—.

**Molitor**, P. Raphael O. S. B., Christus mein Leben. Gedanken des hl. Ambrosius. (VIII, 226 S.) Düsseldorf 1916, L. Schwann. M 2.—; geb. in Leinen M 2.50.

Der **Morgen**. Monatsschrift zur Förderung der Nüchternheitsbewegung und zur Erneuerung christlichen Lebens. 10. Jahrg. 1916. Leutesdorf a. Rhein. 2 Mark für ein Jahr.

Josef **Müller**, Kunstanstalt München, Linprunstrasse 90. Eine Anzahl Serien von Kommunion-, Herz-Jesu-, Mariendarstellungen. 100 St. M 1.20—6.50. — 3 Pfingstpostkarten. 100 St. M 6.—. — 6 Kommunion-Postkarten. 100 St. M 6.—. — 6 Osterpostkarten. 100 St. M 6.—. — 12 Darstellungen nach Meisterwerken zeitgenössischer, christlicher Künstler in Postkartenformat. 100 St. M 6.—. — Gemeinschaftliche Meßandacht für Volks- u. Mittelschulen. 1 St. M 0.08: 100 St. M 7.—. — Triptychon 1 Stück M 1.—. — Beichtandenken nach E. Raffeiner. 100 Stück M 18.—. — Kommunion-Andenken nach Deschwanden. 100 St. M 18.—. Großes Format 100 St. M 25.—.

**Neher**, Hugo, Zum Siege hin! Unsere Krieger — Gottes Gnadenkinder. (20 S.) Mergentheim 1915, K. Ohlinger. 15 Pf.

**Pámer**, Ladislaus S. J., Die Quelle des Friedens. Praktische Unterweisungen zum würdigen Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altares mit einem Anhang von Gebeten zunächst für die studierende Jugend. 2. verb. Auflage. 24°. (XX, 404 S.) Freiburg 1916, Herder. Geb. M 1.80.

**Pastor**, Ludwig von, Die Stadt Rom zu Ende der Renaissance. Erste bis dritte Auflage. Mit 102 Abbildungen und einem Plan. gr. 8°. (XX, 136 S.) Freiburg u. Wien 1915, Herder. Kartoniert M 4.50.

**Pesch**, Christian S. J., Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers. (6. Folge der theologischen Zeitfragen.) gr. 8°. (VIII, 178 S.) Freiburg 1916, Herder. M 3.—.

**Pharus**. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. von der pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. 7. Jahrgang. Donauwörth, Ludwig Auer. Halbj. 4 Mark. Einzelheft 1 Mark.

**Rackl**, Dr. Michael, Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des heiligen Thomas von Aquin. (24 S.) Mainz 1915, Kirchheim. M 0.50.

— — Der deutsche Krieg und der Katholizismus in spanischer Beleuchtung. Separatabdruck aus der „christlichen Schule“ 7. Jahrgang (1916) Heft 1. (23 S.) Eichstätt 1916, Ph. Brönner (Peter Seitz.) M 0,60.

**Rechmann**, Joh., Der Herr ist mein Hirt. Vollständiges Gebetbuch für die Kriegszeit im Anschluß an die heilige Schrift. 24°. (96 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Gebunden 40 Pf.

**Retzbach**, Dr. Anton, Der Boykott. Eine sozialethische Untersuchung. 8°. (XII, 144 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—.

**Rings**, P. Mannes M. O. Pr., Der 700jährige Baum des heiligen Dominikus. 1216—1916. Jubiläumsschrift. 8°. (84 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Kart. 50 Pf.

**Rituale Romanum.** Pauli v. pontificis maximi jussu editum a Benedicto XIV. et a Pio X. Castigatum et auctum cui accedunt benedictionum et instructionum appendices tres. Editio prima juxta typicam. (XI, 734 p.) Ratisbonae 1916, Frid. Pustet. Broschiert M 3.20, Leinwbd. M 4.—, Lederband M 5.20, Lederband Goldschnitt 5.60, Chagrinband M 6.20.

**Scheffler,** Dr. János, VIII. Sándor pápa és a Bécsi Udvar (1689—91). A Vatikáni levéltár okmányai alapján. (VI, 119 S.) Ungvar 1914, Nyomatott Székely es Illés Könyvnyomdájában. 6 Korona.

**Schermann,** Theodor, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von Dr. *E. Drerup*, Dr. *H. Grimme* und Dr. *J. P. Kirsch*. Dritter Ergänzungsband.) (X, 138—573 S.) Paderborn 1915, Ferdinand Schöningh. M 18.—.

**Schrörs,** Dr. Heinrich, Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I mit Papst Hadrian IV (1157—1158) (72 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3. —.

**Schwark,** Dr. B., Bischof Rather von Verona als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im Zeitalter der Ottonen. (V, 163 S.) Königsberg i. Pr. 1916, Bernh. Teichert.

**Sickenberger,** Dr. Jos., Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. 12°. (XII, 148 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—.

**Sommer** Joseph, Heran an den Feind! Ein geistlicher Kriegsruf. (45 S.) Warendorf i. Westf., J. Schnell (C. Leopold). 15 Pf.

**Stern der Jugend.** Illustrierte Zeitschrift für Schüler höherer Lehranstalten. 22. Jahrgang 1915. 26 Hefte jährlich. Donauwörth, Ludwig Auer. Halbj. M 2.— = K 2.40.

**Sträter,** Dr. Hermann, Männerpredigten, besonders für monatliche Kommunionfeier des Männerapostolats. (92 S.) Warendorf i. W., J. Schnell (C. Leopold) M 1.50.

**Tongelen,** Joseph von, Golgatha. Zwei Zyklen Fastenpredigten nebst einer Osterpredigt. gr. 8° (VIII, 174 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—; in Pappband M 2.40.

— — Religiöser Berufskatechismus für kath. Krankenpflegerinnen. 54 S. in 12°). Einsiedeln, Waldshut, Köln, Straßburg 1916, Benziger.

**Veress,** Dr. Andreas, Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia. Volumen primum 1468—1540. (XII, 342 p.) (Fontes rerum Transylvanicarum. Tomus IV.) Budapest 1914, Typis Soc. Stephaneum typographicae. Cor. 10.—.

— — Matricula et acta Hungarorum in universitate Patavina studentium (1264—1864). (XVIII, 344 p.) (Fontes rerum Hungaricarum. Tomus I.) Budapest 1915, Typis Soc. Stephaneum typographicae. Cor 10.—.

**Vidmar,** Dr. Constantin, Kriegspredigten! Ansprachen und Betrachtungen aus den Tagen des Weltkrieges 1914/15. VI. Advent- u. Weihnacht — Sylvester- u. Neujahr — Fastenbetrachtungen — „Das Rätsel des Schmerzes“, Kriegsfastenbetrachtungen — Gloria Viktoria, Friedensansprachen. (II, 116 S.) Innsbruck 1916, Felizian Rauch. K 2.—.

**Wagner,** G., O daß du es erkenntest..! Lc 19,42. Ein Lesebuch für

denkende Christen. Erste Folge: Abend-Predigten aus der Kriegszeit 1914/15. (69 S.) Dritte Folge: Fasten-Predigten über die letzten Dinge des Menschen. (77 S.) Selbstverlag. Reinertrag für das Josephs-Heim in Reitenbuch.

**Wassmer,** Berthold, Deutsches Predigtlied. (Für 4stimmigen gemischten Chor bezw. 2stimmigen Chor mit Orgel. Partitur 30 Pf., Stimme 10 Pf.

— — Gloria Gott in der Höh'! Lied für Dankfeste, Weihnachten usw. Für gemischten Chor von —. Partitur 30 Pf., Stimme 10 Pf. Karlsruhe 1915, „Badenia".

**Wiedenfeld,** Kurt, Sibirien in Kultur und Wirtschaft. (Moderne Wirtschaftsgestaltungen. Herausgegeben von *Kurt Wiedenfeld.* Heft 3.) (VI, 86 S.) Bonn 1910, Marcus und Weber. M 2.20.

**Wilms,** Hieronymus O. Pr., Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Mit zehn Bildern von *Raymundus van Bergen* O. Pr. 8⁰. (XIV. 280 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.—; geb. in Leinw. M 4.—.

**Zeitfragen, biblische.** Herausgegeben von Dr. *P. Heinisch* und Dr. *Ignaz Rohr.* Münster i. W., Aschendorff. VII. Folge, Heft 6: *Nikel* Dr. *Joh.*, Der Hebräerbrief. (48 S.) 1914. 60 Pf. — Heft 7/8: *Pölzl* Dr. *Franz,* Der Weltapostel Paulus. (72 S.) 1914. M 1.—. — Heft 9: *Dausch,* Dr. *P.*, Die Zweiquellentheorie u. die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien. (40 S.) 1915. 50 Pf. — Heft 10: *Schulz,* Dr. *Alfons,* Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testament. (48 S.) 1915. 60 Pf. — Heft 11/12: *Sickenberger*, *Joseph,* Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. (80 S.) 1915. M 1.—.

**Zeitschrift** für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d' histoire Ecclesiastique Suisse. Hrsg. von Alb. *Büchl* u. Joh. P. *Kirsch* IX. Jahrg. Stans 1915. Hans von Matt. 6 Fr.

**Zürcher,** P. Ambros O. S. B., Zum Schulabschied. Erinnerung an die Schulentlassung für unsere Jungen. (16 S.) kl. 8⁰. 12 Pf. — Nach der Schulzeit. Geleitwort zur Schulentlassung für unsere Jungen. (32 S.) kl. 8⁰. 16 Pf. — Ausgabe für junge Mädchen. Seitenzahl und Preis der zwei Heftchen wie oben. Einsiedeln. Benziger.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 148. **1916.** Innsbruck, 1. Juli

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. April 1916:

**Beer**, Dr. D., Hebräische Grammatik. I. Band 144 S., II. Band 155 S. (Sammlung Göschen 763, 764.) Berlin und Leipzig 1916, Göschen. à 90 Pf.

**Beissel**, Stephan S. J., Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres. 8. Bändchen: Der Pfingsfestkreis. 2. Teil. 3. verb. u. verm. Auflage, herausg. von *Joseph Braun* S. J. 8⁰ (VIII. 300 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.20; geb. in Leinw. M 4.—.

**Bertram**, Dr. A., Geschichte des Bistums Hildesheim. 2. Band. Mit 11 Tafeln und 3 Abbild. (XII, 450 S.) Hildesheim und Leipzig 1916, Aug. Lax.

— — Fürstbischof von Breslau. Kirche und Volksleben. Hirtenworte über einige Aufgaben unserer Zeit. 8⁰. (446 S.) Breslau 1916, G. P. Aderholz. In Pappband M 4.—; in Leinenband M 5.—, Porto M —.30.

**Bitter**, Pfarrer. Biblische Bilder für die christliche Jugend. Material zu religiösen Vorträgen in Jünglings-Sodalitäten, Gesellen- und anderen kirchlichen Jugendvereinen. 8⁰. (348 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Brosch. M 2.50, geb. M 3.—.

**Brauweiler**, Dr. Heinz, Die *** Brüder im Weltkrieg. (91 S.) Köln, J. P. Bachem. M 1.75; geb. M 2.20.

**Breit**, Dr. Ernst, Frauenglück und Mutterpflicht. kl. 8⁰. (240 S.) Einsiedeln 1916, Benziger. Geb. Original M 2.60; mit Goldschn. M 3.—.

**Cladder**, Herm. J., S. J. und **Haggeney**, Karl, S. J., In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester. 3. Bändchen: Das Volk mit starrem Nacken. 12⁰. (VIII, 214 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—; geb. in Leinwand M 2.60.

**Cohausz**, Otto S. J., Der Schild Josues. Unsern Kriegern gewidmet. (224 S.) Warendorf i. Westf., J. Schnell. M 1.80, 25 Exempl. M 35.—, 50—M 60.—, 100—M 100.—.

**Concilium Tridentinum.** Diariorum, actorum, epistularum tractatuum. Nova collectio. Edidit societas Goerresiana promovendis inter Germanos catholicos litterarum studiis. Tomus X. Epistularum pars prima. Collegit edidit illustravit *Godefredus Buschbell.* (LXXVI, 996 p.) Friburgi 1916, Herder.

**Druzbicki**, P. S. J., O heilige Seelenspeise! Erwägungen und Gebete zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion für die Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres. Bearbeitet u. ergänzt von P. *Joseph Classen*, Obl. M. J. 2. umgearbeitete Auflage von „Jesus in uns“. 16⁰. (312 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. 75 Pf.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Dursch**, Dr. Wilhelm, Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des kath. Glaubens. Bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von Dr. *Wilhelm Kahl.* (Bibliothek der kath. Pädagogik XVIII. Band.) gr. 8°. (X, 358 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 5.60; geb. in Leinwand M 6.80, in Halbfranz M 7.80.

**Eckardt**, Dr. Johannes, Klemens Maria Hofbauer. (Führer des Volkes. 15. Heft.) 84 S. M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

**Epistolae selectae** in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editae. Tomus I. S. Bonifatii et Lulli epistolae — Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus. Hsg. von *Michael Tangl.* Mit 3 Tafeln. (XC, 321 S.) Berolini 1916, Weidmann. M 6.—.

**Esser**, Fr. X. S. J., Eine Viertelstunde. Predigten auf die hohen Festtage des Kirchenjahres. 3. Bändchen. 1. und 2. Auflage. (114 S.) Paderborn 1916, Ferdinand Schöningh. M 1.20.

**Fischer**, Franz Jos., Die Sonnenkraft der Religion im Kriege. (72 S.) Rottenburg a. N. 1916, Wilhelm Bader. M 0.90.

**Forstmann**, F., Theologia moralis generalis. Juxta praelectiones, habitas a *J. W. S. Van Egeren.* (172 p.) Typis J. J. Romen et filiorum, Ruraemundae 1916, Sumptibus Dekker et Van de Vegt. Fl. 2.—.

**Frassinetti-Schlegel**, Marienlob. Erwägungen über die Mutter Gottes und ihre Tugenden. 8°. (226 S.) Einsiedeln, Benziger. Broschiert M 2.50; geb. M 3.70.

**Freisen**, Joseph, Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit. Auf Grund des katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechts dargestellt. (XXIV, 455 S.) Leipzig u. Berlin 1916, Teubner. M 12.—, geb. M 14.—.

**Gihr**, Dr. Nikolaus, Gedanken über katholisches Gebetsleben im Anschluß an das Vaterunser und an das Ave Maria. 5.—9. Taus. (XVII, 325 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—; geb. M 2.60.

**„Glaube und Kunst."** Religiöse Meisterbilder in Ton- u. Farbendruck, herausgegeben vom Verlag „Glaube und Kunst", München und Leipzig. Jedes Blatt in der Größe von 28 × 38 cm M 1.—; K 1.20. Blatt 17: *Carlo Maratta*, Der heilige Familie. Blatt 18: *Raffael*, Attila vor Rom. Blatt 19: *Matthias Grünewald*, Pietà. Blatt 20: *Gebhard Fugel*, Christus und die Frauen. Blatt 21: *Josef Guntermann*, Kreuztragender Heiland. Blatt 22: *Crayer*, Die Ekstase des hl. Augustin. Blatt 23: *Rembrandt von Rijn*, Himmelfahrt Christi.

**Göttler**, Dr. Joseph, Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. (Religionspädagog. Zeitfragen, Hsg. von Univ.-Prof. Dr. *J. Göttler* Nr. 1.) (167 S.) Kempten u. M. 1916, Jos. Kösel. M 3.30.

**Gruber**, Hermann S. J., Schulfrage und Verfassungskrisis in Luxemburg. (Ergänzungsheft zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen. 2. Heft.) (IV, 71 S.) Freiburg i. B. 1916, Herder. M 1.50.

**Haggeney**, Karl S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. 3. Teil: Meister u. Jünger (Pfingstfestkreis). 1. Hälfte. 8°. (XII, 532 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.80; geb. in Leinw. M 4.60.

**Herder'sche Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau. Haupt-Katalog reichend bis Ende 1912 mit Jahresbericht 1913 und 1914. (599, 69, 61 S.).

— — Jahresbericht 1915. (III. Nachtrag zum Haupt-Katalog von 1913). Mit einer Einleitung: Bartholom. Herder als Feldbuchdrucker. Von Franz Meister.

**Hieronymus a Matre Dei,** P. F. Carm. disc., Der Flug zu Gott. Das mystische Leben und die heilige Theresia. Aus dem Flämischen übs. von Fr. *Redemptus a Cruce,* Carm. disc. (50 S.) Regensburg 1916, Pustet.

**Kappler,** Franz, Vollständige Katechesen zur Lehre von den Geboten. gr. 8°. (VIII, 312 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.80; geb. in Leinwand M 4.20.

**Kirmis,** Friedrich, Maria, die immerwährende Jungfrau. Eine exegetische Studie. (94 S.) Breslau 1916, Franz Goerlich. M 3.50.

**Koch,** Dr. P. Gregor, O. S. B., Das menschliche Leben oder die natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit. (Mit Original-Buchschmuck von Kunstmaler Wilhelm Sommer. 8°. (580 S.) Einsiedeln, Benziger. Broschiert M 6.40; elegant geb. M 7.20.

**Kosch,** Wilhelm, Feldmarschall Graf Radetzky. (Führer des Volkes. 13. Heft.) 52 S. M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. 60 Pf.

— — Andreas Hofer im Leben und in der Dichtung. (Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 17. Heft.) (44 S.) M. Gladbach 1916, Volkvereins-Verlag. M 1.20.

**Kuckhoff,** Joseph, Höhere Schulbildung und Wirtschaftsleben. Erwerbsaussichten und Berufsberatung für Schüler höherer Lehranstalten. 8°. (142 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereinsverlag. M 2.—.

**Kunstgaben** für Schule und Haus. Herausgegeben von *W. Günther,* Hamburg. Verlag von Georg Wigand, Leipzig. Heft 5, 6, 8. *Ludwig Richter.* à Heft 15 Pf.

**Lanzerath,** Timotheus, O. Franz, Die Liebesreue! Ein Trostbüchlein. (52 S.) 31.—42. Tausend. Dülmen i. W., A. Laumann.

**Lindemann,** Dr. Hub., Komm, o Herr Jesus! Gebet-, Belehrungs- und Erzählungsbüchlein für Erstkommunikanten insbesondere für solche höherer und mittlerer Lehranstalten. 16° (232 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. M 0.75.

— — Der Herr ist nahe! Gebet-, Belehrungs- u. Erzählungsbüchlein für Erstkommunikantinen, insbesondere für solche höherer und mittlerer Lehranstalten. 16°. (232 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. M 0.75.

**Meschler,** Moritz S. J., Geistesleben. 1. u. 2. Aufl. (Gesammelte Kleinere Schriften von —. 5. Heft.) 8°. (VII, 132 S.) M 1.70; geb. Pappe M 2.—.

— — Die seligste Jungfrau. 1. u. 2. Auflage. (Gesammelte Kleinere Schriften von —. 4. Heft.) (X, 66 S.) M —.90; in Pappe M 1.20. Freiburg u. Wien 1916, Herder.

**Müller,** Joh. B. S. J., Zeremonienbüchlein für Priester u. Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten. 4. u. 5., sehr veränderte Auflage. 12°. (XIV. 248 S. mit 2 Tabellen). Freiburg u. Wien Herder, 1916. M 2.20; geb. in Leinw. M 3.—.

**Die Nachfolge Christi** des ehrwürdigen Thomas von Kempis in Lesestücken für den Gebrauch von Personen, die in der Welt leben. Mit Anhang von Meß-, Kommunion- und Beichtgebeten. Deutsche Ausgabe besorgt von *Emil Fürst zu Öttingen-Spielberg*. 12°. (212 S.) Broschiert M 1.20; in Leinwandband M 1.60.

**Nieder,** Dr. Ludwig, Großstadt-Probleme. (30 S.) (Sonderabdruck aus der Praesides-Korrespondenz 1916, Heft 5/6). M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. 45 Pf.

**Peregrinus,** Joannes, „Einerlei Rede". Erwägungen über die interkonfessionellen Strömungen der Gegenwart. 8°. (72 S.) Einsiedeln, Benziger. 40 Pf.

**Platz,** Hermann, Krieg und Seele. Drei Kapitel. Herausgegeben vom Sekretariat sozialer Studentenarbeit. (62 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

**Podlaha,** Dr. Antonius, Thomas Pessina: Memorabilia ab anno 1665 usque ad annum 1680. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. metropolitani capituli Pragensis XIII). (104 p.) Pragae 1916, Sumptibus S. F. metropolitani capituli Pragensis. Pretium 4 C.

**Pölzl,** Dr. Franz, fortgesetzt von **Innitzer,** Dr. Theodor, Kurzgefaßter Kommentar zu den Vier heiligen Evangelien. In vier Bänden. 2. Band. 1. Teil: Kommentar zum Evangelium des heil. Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. (XXIV, 500 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria". K 5.20.

**Prohászka,** Dr. Ottokar, Ergreifet das ewige Leben! Ein Kriegs-Hirtenbrief. 1.—10. Tausend. (50 S.) Kempten u. M. 1916, Jos. Kösel. Geb. 50 Pf.

**Rechmann,** J., So spricht der Herr der Heerscharen. Kurze Frühpredigten über Krieg und Sünde, mit einer Sammlung passender Schriftstellen. (87 S.) Paderborn 1916, Ferd. Schöningh. M 1.—.

**Reiner,** Dr. Julius, Friedrich Nietzsche, Der Immoralist und Antichrist. (79 S.) Stuttgart 1916, Franck. Geh. M 1.—, geb. M 1.60.

**Scheffler,** Dr. János, A világi papok kánoni engedelmessége. — Der kanonische Gehorsam des Weltklerus. (62 S.) Budapest 1916, Stephaneum Nyomda R. T. K 1.50.

**Soiron,** Dr. Thaddäus O. Fr. M., Gott und der Krieg. Kriegspredigten über Gottes Dasein und Gottes Eigenschaften. (45 S.) Münster i. W. 1916, Borgmeyer. M 1.—.

**Staatsbürger-Bibliothek.** M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. Heft 69: *Wagener,* Dr. *Clemens,* Bulgarien, Staat, Land u. Leute. (36 S.) 45 Pf. — Heft 70: -- Bulgarien, Volkswirtschaft. (44 S.) 45 Pf.

**Stimmen der Zeit.** Ergänzungshefte. Erste Reihe. Kulturfragen 1. Heft. *Wasmann,* Erich S. J., Ernst Häckels Kulturarbeit. 1. u. 2. Aufl. (IV, 54 S.) Freiburg i. Br. 1916, Herder. M 1.20.

**Sträter,** Dr. Herm., Die Heiligung der Kinderwelt. Anleitung zur Abhaltung von Exerzitien für Kinder (besonders vor der Schulentlassung.) 8°. (286 S.) Dülmen i. W., A. Laumann. Broschiert M 2.50, geb. M 3.—.

**Straubinger,** Dr. Heinrich, Texte zum Gottesbeweis. Chronologisch zusammengestellt und kurz erläutert von —. 12°. (VIII, 172 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. Kart. M 2.40.

**Swoboda,** Dr. Heinrich, Universalseelsorge und Weltfriede. Eine Kulturpredigt. (16 S.). Wien 1916, Verlag „Reichspost“ Opitz, Wien VIII Strozzigasse 8. 30 Heller, 10 Exemplare K 2.80, 50—K 12.50, 100—K 20.—.

**Thill,** S. J., Maiandachtsbüchlein. Betrachtungen über das Leben der Gottesmutter für den Maimonat. 3. verb. Aufl. (103 S.) Warendorf i. Westf., J. Schnell.

**Thir,** Dr. Anton. Die Frauengestalten des Neuen Bundes. Eine Blütensammlung aus dem Blumengarten Gottes. Mailesungen. Erster Teil. (VIII, 311 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria“. Brosch. K 3.—.

**Tongelen,** Dr. P. Jos. von, Religiöser Berufskatechismus für kath. Krankenpflegerinnen. (54 S.) Einsiedeln 1916, Benziger.

**Vögele,** Dr. Karl Albert, Eine Trost- und Osterbotschaft an alle, an die Daheimgebliebenen, wie an unsere lieben Feldgrauen. (32 S.) Kart. 20 Pf. Verlagsbuchhandlung Karl Ohlinger, Mergentheim.

**Waagen,** P. Hildebrand O. S. B., 80 einfache, kurze praktische Gedankengänge an der Hand der Evangelien, für alle Sonn- und Festtage eines Kirchenjahres. (VIII, 320 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria“. K 3.40.

**Zeitfragen, pädagogische.** Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der Erziehung. Herausgegeben von der Redaktion des „Pharus“, Cassianeum, Donauwörth. Neue Folge. Heft 7: Völkerkrieg und Jugendführung. Tatsachen und Anregungen. (118 S.) Donauwörth 1916, Ludwig Auer. M 1.50.

**Zuber,** Joseph, Himmelsblumen auf Heldengräber. Armenseelenbüchlein für die Angehörigen der gefallenen Krieger. (320 S.) M 1.25 und höher.

— — Himmelstrost den Heimatfernen. Trost- u. Gebetbüchlein für die Kriegsgefangenen. (192 S.) M 0.95 und höher. Einsiedeln, Benziger.

**Zürcher,** P. Ambros O. S. B., Behüt dich Gott! Geleitworte ins Leben für die Jungmannschaft. 12°. (192 S.) 1.—10. Tausend.

— — Gott schütze dich! Geleitworte ins Leben für die weibliche Jugend. 12°. (192 S.) 1.—10. Tausend. Einsiedeln, Benziger. Brosch. jedes Bändchen 60 Pf., elegant geb. M 1.—.

**Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“**

Nr. 149. **1916.** Innsbruck, 1. Okt.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Juli 1916:

**Beer**, Dr. D. Georg, Professor an der Universität Heidelberg, Hebräisches Übungsbuch. (Sammlung Göschen Nr. 769). G. J. Göschen'sche Verlagshandlung G. m. b. H. in Berlin W 10 u. Leipzig. Preis in Leinw. geb. 90 Pf.

**Beusch**, Dr. oec. publ. P., Wanderungen und Stadtkultur. Eine bevölkerungspolitische und sozial-ethische Studie. (112 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. M 1.90.

**Benziger's Marienkalender** für das Jahr 1917. Mit Farbendruck-Titelblatt, 96 Illustrationen. (88 S.) 4°. Einsiedeln-Waldshut etc. 1916, Benziger & Co. 60 Pf.

**Berger**, Dr. Richard, Die häuslichen Dienstboten nach dem Kriege; Dienstbotenvereine. (Staatsbürger-Bibliothek. Heft 76). (36 S.) M. Gladbach 1916, Volksvereins-Verlag. 45 Pf.

**Brander**, Dr. Vitus, Die Seherin von Schippach. Enthüllungen über ihre Offenbarungen und ihr Werk. 8° (VIII, 86 S.) Mainz 1916, Kirchheim. M 1.60.

**Breit**, Dr. Ernst, Die Lehrerin in Beruf und Leben. Anregungen zum Denken und Handeln für Seminaristinnen und junge Lehrerinnen. (120 S.) Einsiedeln, Benziger. M 2.—.

**Breviarium Romanum**. In 4 Bänden, 12° mit 4 Titelbildern und zahlreichen Illustrationen von *Fr. Max Schmalzl C. Ss. R.* Editio tertia juxta typicam, amplificata prima. (Größe 120×180 mm). Ratisbonae et Romae 1916, Pustet. Ungebunden M 30.—. — Nr. 1. In schwarzem Leder mit rotem Schnitt M 47.—. Nr. 2. In schwarzem Leder mit Goldschnitt M 51.50. Nr. 3. In echtem schwarzen Chagrin mit Rotschnitt M 52.50. Nr. 4. In echtem schwarzen Chagrin mit Goldschnitt M 57.—. Nr. 5. In echtem schwarzen Chagrin mit Kanten- und Deckenvergoldung und Goldschnitt auf rotem Untergrund M 62.—. Nr. 6. In echtem russischen Juchten mit Kanten- und Deckenvergoldung und Goldschnitt auf rotem Untergrund (vorläufig nicht lieferbar). Nr. 7. In echtem feinsten Saffian (schwarz, rotbraun oder dunkelgrün) sonst wie Nr. 6 M 78.—. Ein Futteral in echt Chagrin mit Klappe, für einen Band M 6.50. In dieser 12° Brevierausgabe sind die Gebetstexte des Ordinariums bei jeder Ferie des Psalteriums wiederholt.

**Einsiedler-Kalender** für das Jahr 1917 mit Farbendrucktitelbild, 60 Illustrationen. (95 S.) 8°. Einsiedeln, Waldshut etc., Benziger & Co. Mit Chromobild 50 Pf, ohne Chromobild 40 Pf.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*



**Falkenhahn**, P., O. F. M., Der große Freudentag der Armenseelen, 40 Kirchenbesuche zur Gewinnung des vollkommenen Armenseelen-Ablasses. (64 S. ) Wiesbaden 1915, Hermann Rauch. Geb. 50 Pf.

**Görresgesellschaft.** Dritte Vereinsschrift 1915. Dr. *Arnold Rademacher*, Die Vaterlandsliebe nach Wesen, Recht und Würde. Eine sozial-philos. Studie. Die Görres-Ges. im J. 1915. Jahresbericht (80, 24 S.) M 1.50. — 1. Vereinsschrift 1916. Carl Jos. Windischmann (1775—1839) und sein Kreis von Dr. *Adolf Dyroff.* (123 S.) M 1.80. Köln, J. P. Bachem.

**Grupp**, Dr. Georg, Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart. Zweite u. dritte, vermehrte u. verbesserte Auflage. 8° (XII u. 256 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 3.60; in Pappband M 4.20.

**Hättenschwiller**, J. S. J., „Die Herz-Jesu-Stiftung in Hall." Mit 3 Kunstbeilagen und 20 Textillustrationen. (70 S.) Innsbruck 1916, Fel. Rauch. K 2.—.

**Heigl**, Dr. Bartholomäus, Hochschulprofessor in Freising, Die vier Evangelien. Ihre Entstehungsverhältnisse, Echtheit und Glaubwürdigkeit. 8° (XII u. 400 S.) Freiburg i. B. u. Wien 1916, Herder. M 6.—; geb. in Leinw. M 7.—.

**Heimes**, Ferdinand, Alttestamentliche Homilien. (109 S.) Paderborn 1916, Ferd. Schöningh. M 1.40.

**Henze**, P. Clemens Red., Standhafte Geduld ist euch vonnöten! Gedanken des Glaubens, inmitten des großen Weltkrieges den Leidenden dargeboten. 16° (72 S.) Dülmen i. W. 1916, A. Laumann. 15 Pf.

**Hoeber**, Dr. Karl, Der Papst und die römische Frage. In religiös-kirchlicher, geschichtlicher und völkerrechtlicher Beziehung. (Zeit- und Streitfragen der Gegenwart. 7. Band). (63 S.) Köln 1916, Bachem. M 1.20.

**Huber**, Max S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie u. Praxis. Zweite u. dritte Auflage. (Gehört zur „Aszetischen Bibliothek"). 12° (XXXIV u. 1070) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 8.—; geb. in Leinw. M 10.—. Erster Band: Theorie der Nachahmung der Heiligen. Zweiter (Schluß-) Band: Praxis der Nachahmung der Heiligen.

**Jugendpflege.** Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela*, München. Nummer 8. Mai 1916, 3. Jhg. München, Leohaus, Pestalozzistraße 1. Preis pro Jahr M 5.—.

**Kahr**, Alois, Theophilus. Einunddreißig Briefe an einen Kleriker. Geistliche Lesungen über die Würde und segensreiche Verwaltung des Priesteramtes. (VIII, 304 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria". Brosch. K 2.40.

**Kieser**, Dr. Albert, Unser Gott über uns, mit uns und in uns. Theologisch-praktische Erwägungen von —, Repetitor in Freiburg i. Br. Erste u. zweite Auflage. (*Schofer u. Kieser,* Die Kreuzesfahne im Völkerkrieg. X. Bändchen.) 8° (VI u. 82 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 1.20; geb. in Leinw. M 1.80.

**Knor**, Johann B., Männerapostolat. Zwölf Predigten über das aller-

heiligste Altarssakrament im Anschlusse an einen Monatsheiligen. (88 S.) Warendorf i. Westf., J. Schnell (C. Leopold). M 1.40.

**Kriegsgedenkblätter.** *Feuerstein, Martin von*, Die Patrone von Land und Heeren: Hl. Michael, Georg, Mauritius u. Barbara. Nr. 1121 Größe 51×40½ cm. M 2.—; franko M 2.30. Nr. 1122, Größe 40×31½ cm. M 1.20; franko M 1.35. Nr. 1126 *Fugel Gebhard* u. *Wirnhier F.*, Der heilige Georg. Größe 34½×26 cm. 90 Pf; franko M 1.05. Gesellschaft für christl. Kunst München, Karlstraße 6.

**Krolicki, A.**, Der Priester in der Seelsorge als homo Dei. Exerzitienvorträge von —. Freie Übersetzung und Umarbeitung aus dem Polnischen von *J. v. Bielicki*, Pfarrer in Blandau. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Kl. 8. (IV, 96 S.) Regensburg 1916, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Kartoniert M 1.50.

**Krose**, H. A. S. J., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Fünfter Band: 1914—1916. (XX, 520 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 8.—.

**Krus**, Franz Ser. S. J., Fragen der Predigt-Ausarbeitung. Mit einer Übersetzung der „Ratio concionandi" des hl. *Franz Borgias*. Zweite unveränderte Auflage. (135 S.) Innsbruck 1916. Felizian Rauch. K 1.70.

**Lienert**, P. Konrad O. S. B., Sühnende Liebe dem Herzen Jesu! Ein Lehr- und Gebetbuch für alle Verehrer des heiligsten Herzens Jesu. In großem Druck. (592 S.) Einsiedeln 1916, Benziger. M 1.90 und höher.

**Lippert**, Peter S. J., Credo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Erstes Bändchen: Gott. Buchschmuck von Adolf Kunst. 1. u. 2. Aufl. (130 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 2.—.

**Lohmann**, Heinrich, Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testamente und ihre alten und neuen Gegner. Inaugural-Dissertation. (101 S.) Essen 1916, Jos. Heinemann. M 1.80.

**Löhr**, Dr. Joseph, Beiträge zum Missionsrecht. Missionsobere, Missionare und Missionsfakultäten. (Görres-Gesellschaft: Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. 29. H.) (VIII, 174 S.) Paderborn 1916, Ferd. Schöningh. M 5.20.

**Mausbach**, Dr. Joseph, Grundzüge der kath. Apologetik. Zum Gebrauch beim akad. Studium. (VIII, 158 S.) Münster i. W. 1916, Aschendorff. M 2.50; geb. M 3.20.

**Mitteilungen** der k. k. Zentral-Kommission für Denkmalpflege. Bd. XV Nr. 3/4. (33.—80. S.) Wien 1916, Anton Schroll & Co. K 2.—.

**Monika.** Zeitschrift für kath. Mütter und Hausfrauen. Erscheint wöchentlich. Donauwörth, L. Auer. M 2.50 halbjährlich. Einzelne Nummer 10 Pf.

**Noppel**, Const., Die katholischen Waisenhäuser, Fürsorge-Erziehungsanstalten und Zufluchtsheime Deutschlands. Mit Unterstützung des Caritasverb. f. d. kath. Deutschl. u. aa. Vereinigungen sowie zahlreicher Fachleute herausg. von —. (Caritas-Schriften Nr. 23). Freiburg i. Br., Verl. des Caritasverbandes. VIII + 169 S. kl. 8°. M 1.40, geb. M 1.80).

Der **Phönix.** Illustrierte Zeitschrift für die studierende Jugend. 6. Jhg 1916. Schriftleitung: Wien XVIII, Michaelerstr. 8. Verwaltung: Wien V, Einsiedlerplatz 1. Ganzj. K 4.—, halbj. K 2.—.

**Podlaha,** Dr. Anton, Topographie der historischen und Kunst-Denkmale im Königreiche Böhmen, von der Urzeit bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. XXXVII. Der politische Bezirk Kralowitz. Mit 339 Abbildungen und 5 Tafeln. (288 S.) Prag 1916, In Kommission bei Karl W. Hiersemann Leipzig, Königstraße 29.

**Podlaha,** Dr. Anton, Illustrierter Führer durch den Dom zu Prag 40 S. u. 56 Bilder.) Prag 1916, Selbstverlag. Fürst-erzbischöfl. Buchdruckerei.

— — Libri Erectionum archidioecesis Pragensis saeculo XIV et XV. Liber VI. Fasciculus 2 (49 p.—96 p.). Pragae 1916, Sumptibus propriis. — Typis archiepiscopalis officinae typographicae. Pretium: Cor. 1.50.

**Quartalschrift,** theologische. In Verbindung mit mehreren Gelehrten hsg. von Dr. v. *Belser,* Dr. A. *Koch,* Dr. *Sägmüller,* Dr. *Rießler,* Professoren der kathol. Theologie an der Universität Tübingen. M 9.— jährlich.

**Rademacher,** Dr. Arnold, Das Seelenleben der Heiligen. (Kath. Lebenswerte. Monograph. über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. 4. Band.) (XIV, 239 S.) Paderborn 1916, Bonifatius-Druckerei. Ganzlwbd.

**Radermacher,** Heinrich Jos., Militarismus und Religiöses Leben im Weltkrieg. Dargestellt an der Seelsorge einer Heimatgarnison. Zweite umgearbeitete und stark vermehrte Auflage der „Organisation der Militärseelsorge". 8° (112 S.) M. Gladbach, 1916. Volksvereins-Verlag. M 1.90, geb. M. 2.40.

**Rost,** Dr. Hans, Die Kulturkraft des Katholizismus. (Kath. Lebenswerte, Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. Zweiter Band.) Paderborn 1916, Bonifazius-Druckerei. (XXI, 503 S.).

**Schumacher,** Dr. Rudolf, Der Alexandriner Apollos. Eine exegetische Studie. (49 S.) Kempten u. M. 1916, Jos. Kösel. M 1.—.

**Sinthern,** Peter S. J. — **Harrasser,** Georg S. J., Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge für Marianische Kongregationen. Im Auftrage der Zentralstelle für Marianische Kongregationen in Wien begonnen von —, fortgeführt von —. Zweiter Band. Erste und zweite Auflage. 8° (XIV u. 346 S.) Freiburg u. Wien, Herder, 1916. M 3.50; geb. in Leinw. M 4.50.

**Sommer,** Dr. R., Krieg und Seelenleben. (96 S.) Leipzig 1916, Otto Remnich. M 1.—.

**Sondergeld,** P. Paulus O. Fr. M., Hauptziele der Friedensseelsorge. Eucharistische Jugendorganisation und spezielle Richtgedanken. (72 S.) Donauwörth, Ludwig Auer. 60 Pf.

**Studien, theologische** der Oesterr. Leo-Gesellschaft. Herausgegeben von Dr. *Martin Grabmann* und Dr. *Theodor Innitzer.* 22: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus. Kritisch dargestellt von Dr. theol. et phil. *Jos. Engert.* (X, 123 S.) Wien 1916, Verl. Leo-Ges.—„Reichspost". K 3.60; M 3.—.

**Szydelski,** Dr. Steph., Studya nad Początkami religii. (VIII, 463 p.) Lwów 1916, Sklad Glówny Gebethner u Wolff.

**Watterott,** Ignaz O. M. I., Ordensleben und Ordensgeist. Vierzig Vorträge zunächst für Ordensschwestern. Dritte Auflage. 8⁰ (X, 414 S.) Freiburg u. Wien 1916, Herder, M 4.—; geb. in Leinw. M 5.20.

— — Ordensleitung. Gedanken und Erwägungen über die Pflichten der Ordensobern. Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 4.80; geb. in Leinw. M 6.—.

**Weiß,** Dr. Karl, Die Irrtümer der modernen Abstinenzbewegung. Ein Vergißmeinnicht für das kath. Volk. (71 S.) Graz u. Wien 1916, „Styria". K 1.40.

**Wolpert,** Johann, Schriftstellensammlung für Feld- und Marinegeistliche. Mit einem Anhang: 55 religiöse Fürstenworte. Hie Schwert des Herrn! Zweite Folge. Kl. 8. (VIII, 112 S.). Brosch. M 1.50; in Ganzleinen geb. M 2.—. Regensburg 1916, Manz.

**Wrzol,** Dr. Josef, Die Echtheit des Thessalonicherbriefes. Untersucht von —, Religionslehrer in Freistadt (österr. Schlesien). (Biblische Studien XIX. Band, 4. Heft). Gr. 8⁰ (XII u. 152 S.). Freiburg u. Wien 1916, Herder. M 5.—.

**Wychgram,** Jakob, Die deutsche Schule und die deutsche Zukunft. Beiträge zur Entwicklung des Unterrichtswesens. Gesammelt u. herausgegeben von — (XVIII + 467 + XVI S.) Leipzig 1916, Otto Remnich. M 7.—.

**Zeit- und Streitschriften.** Verlag „Volksheil" Graz, Bischofsplatz Nr. 1. Nr. 1: *Ude*, Dr. *Johann*, Prostitution, Geschlechtskrankheiten und deren Bekämpfung. Zweite Aufl. (56 S.) 40 h. Nr. 2: Ders., Alkohol und Unsittlichkeit. Fünfte Auflage. (24 S.) 20 h. Nr. 3: Ders., Das Völkersterben des 20. Jahrhunderts. Der Neomalthusianismus. (23 S.) 20 h. Nr. 4: Ders., Rauchsklaverei und Kultur. (8 S.) 14 h. Nr. 5: *Metzger*, Dr. *Max Josef*, Der Feind und die Zukunft Österreichs. (20 S.) 20 h. Nr. 6: *Ude*, Dr. *Johann*, Brotnot!! Milchnot!! Warum?? (28 S.) 30 h. Nr. 7: *Metzger*, Dr. *Max Josef*, Der Weltkrieg, Bankerott oder Triumph des Christentums? (19 S.) 30 h. Nr. 8: *Ude*, Dr. *Johann*, Die Verwahrlosung der Jugend. (35 S.) 30 h. Nr. 9: *Metzger*, Dr. *Max Josef*, Nächstenliebe oder Wein? Offener Brief an H. H. Univ.-Prof. Dr. Karl Weiß über „Die Alkoholfrage". (56 S.) 60 h.

**Zürcher,** P. Ambros O. S. B., Der gute Ministrant. Ein Lehr- und Gebetbüchlein für Ministranten. (288 S.) Einsiedeln, Benziger. M 1.— und höher.

**Neuer Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchh. Münster i. W.**

**Grundzüge der Katholischen Apologetik** z. Gebrauch beim akademischen Studium von Dr. *J. Mausbach.* 158 S. 8. M 2.50, geb. M 3.20.

**Roger Bacons Naturphilosophie.** Insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität. Von *Cl. Baemker.* 84 S. gr. 8. M 2.60.

**Albertus Magnus, De Animalibus Libri XXVI** nach der Kölner Urschrift. Erster Band. Buch I—XII. Von *Herm. Stadler.* 910 S. M 28.75. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker. Band XV.]

**Der Liber De Consonancia Nature et Grazie des Raphael von Pornaxio.** Von *Karl Michel* S. V. D. 72 S. M 2.40 [Baeumker Beiträge XVIII, 1].

**Der Staat in seinen Beziehungen zur sittl. Ordnung bei Thomas v. Aquin.** Eine staatsphilos. Untersuchung von Dr. *W. Müller.* 110 S. gr. 8. M 3.50. [Baeumker Beiträge XIX, 1.]

**Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus.** Von Dr. *J. Hessen.* 130 S. M 4.20. [Baemker Beiträge XIX, 2].

**Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften** (de ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philos. Wissenschaften. Von *Cl. Baeumker.* 36 S. M 1.20. [Baeumker, Beiträge. XIX, 3].

**Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentl. Theologie von Dr. *F. Nötscher.* 130 S. M 3.40. [Alttestamentl. Abhandlungen, hrsg. von J. Nikel, VI, 1.]

**Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters.** Von Dr. *B. Walde.* 246 S. gr. 8. M 6.20. [Nikel, Alttest. Abh. VI, 2/3.]

**Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala.** Von Dr. *J. Zellinger.* 136 S. M 3.40. [Nikel, Alttest. Abh., VII, 1.]

**Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Jesu Christi.** Von Dr. *K. Weiß.* 244 S. gr. 8. M 6.20.[ Neutestam. Abhandlungen, hrsg. von K Meinertz, V, 4/5].

**Die Logia Jesu.** Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Von P. *Th. Soiron* O. F. M. 182 S. M 4.60. [Meinertz, Neutest. Abh., VI, 4.]

**Die städtischen Gravamina gegen den Klerus** am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Von Dr. *A. Störmann.* 348 S. gr. 8. M 8.80. [Reformationsgesch. Studien u. Texte, hrsg. v. J. Greving, H. 24/26.]

**Die Franziskaner im Hl. Lande.** 1. Teil: Die Franziskaner auf dem Sion (1336—1551. Von Dr. P. *L. Lemmens* O. F. M. 240 S. 8. mit Titelbild, geh. M 5.40, geb. M. 6.—. [Franzisk. Studien, Beiheft 4.]

**Leben Jesu nach den vier Exangelien.** Kurzgef. Erklär. I. Die Zeit der Vorbereitung. Von Prof. Dr. *J. Sickenberger.* 1. u. 2. Aufl. 80 S. 8. M 1.—. [Bibl. Zeitfragen, VII. Folge, Heft 11/12.]

**Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament.** Von Prof. Dr. *P. Heinisch.* 1. u. 2. Aufl. 80 S. 8. M 1. [Bibl. Zeitfr. VIII, 1/2.]

**Die Gleichnisse Jesu.** Von Dr. *M. Meinertz.* 1. u. 2. Aufl. 96 S. 8. M 1.—. [Bibl. Zeitfragen VIII, 3/4].

**Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen.** V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. Von Dr. *J. Nikel.* 1. u. 2. Aufl. 72 S. M 1.—. [Bibl. Zeitfragen, VIII, 5/6.]

**Das poetische Bild bei Annette v. Droste-Hülshoff.** Von *Anna Balkenhol.* 120 S. gr. 8. M 3.—. [Forsch. u. Funde, hrsg. v. Dr. Jostes, IV, 3.]

**Die Wüstungen der Provinz Westfalen.** Einleitung: Rechtsgeschichte der wüsten Marken. Von Dr. *J. Lappe.* 144 S. gr. 8. M 3.—. [Veröffentl. d, histor. Kommission f. d. Provinz Westfalen.]

**Bilder zur Kunstgeschichte.** Für die Schule ausgewählt und erläutert durch die Direktoren Dr. *Ernsing,* Dr. *Pigge* u. Geheim. Stud.-Rat Dr. *Widmann.* Mit 150 Abbild. gr. 8. 40 S. M 1.60, geb. M 2.20.

Dio.

# Zeitschrift für katholische Theologie

## I. Quartalheft 1916

Inhalt.



(Über Literaturberichte, Analekten, kleine Mitteilungen ausführlich Seite 2 des Umschlages.)

**Innsbruck**
**Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)**
**1916**

XL. Band. 1. Heft.

## Literaturberichte.

*Rezensionen und kürzere Anzeigen.* Seite



### Analekten.



### Kleine Mitteilung.



---

**Das nächste Heft erscheint im April 1916.**

**Das nächste Heft erscheint im Juli 1916.**

**Das nächste Heft erscheint im Oktober 1916.**


Digitized by Google

**Das nächste Heft erscheint im Jänner 1917.**